





Campi del sapere / Feltrinelli

**Campi del sapere/Culture**







# CHIARA FRANCESCHINI

## Storia del limbo

Feltrinelli

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano  
Prima edizione in "Campi del sapere/Culture" novembre 2016

Stampa

ISBN 978-88-07-10515-9



**[www.feltrinellieditore.it](http://www.feltrinellieditore.it)**


Libri in uscita, interviste, reading,  
commenti e percorsi di lettura.  
Aggiornamenti quotidiani

**IL RAZZISMO  
È UNA  
BRUTTA STORIA. <**  
[razzismobruttastoria.net](http://razzismobruttastoria.net)

*La notte che morì Pier Soderini,  
l'anima andò de l'inferno a la bocca;  
gridò Pluton: – Ch'inferno? Anima sciocca,  
va su nel limbo fra gli altri bambini –.*


NICCOLÒ MACHIAVELLI





## Introduzione

### *La fine del limbo*



Della storia del limbo conosciamo la fine: il 19 gennaio del 2007 Benedetto XVI approvò la pubblicazione di un lungo rapporto che invitava i fedeli a “lasciar cadere” l’“ipotesi teologica” del limbo o, più brevemente, “l’ipotesi limbo”.<sup>1</sup> Frutto del lavoro cominciato già due anni prima dalla Commissione teologica internazionale, l’articolato rapporto dedicato a *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo* presentava un aspetto sorprendente. Da un lato, si poneva decisamente sul terreno della “speranza” per i bambini morti senza battesimo, insistendo sulla misericordia divina e sull’immagine della vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte; dall’altro ribadiva con forza l’esistenza dell’inferno. “L’ordine attuale è soprannaturale,” vi si leggeva: “dal primissimo momento in cui ha inizio ogni vita umana ci vengono aperti canali di grazia”. In un tale ordine “sono due gli esiti possibili di un’esistenza umana: o la visione di Dio o l’inferno”. *Tertium non datur*: l’“ipotesi teologica” del limbo come “un destino intermedio e naturale, guadagnatoci dalla grazia di Cristo” era dunque da lasciar cadere.

La notizia della “fine del limbo” ebbe una certa risonanza su tutti i giornali italiani e stranieri; più difficile era spiegare quando questa storia fosse cominciata, come mai fosse durata tanto e cosa fosse, in definitiva, questo limbo che, come allora si disse, era stato “abolito”. In realtà, il limbo non era stato tecnicamente abolito in quanto, come veniva spiegato anche nel rapporto, esso non era mai esistito in qualità di dogma della Chiesa.

Tempo prima, in occasione di un seminario pisano sulla storia del battesimo, avevo cominciato a studiare questo tema da un punto di vista visivo.<sup>2</sup> Nonostante i molti studi esistenti su

altri aspetti dell'aldilà cristiano, il problema del limbo sembrava essere stato relativamente ignorato dagli studiosi: quella del limbo appariva una storia "nascosta", ma forse solo "apparentemente secondaria".<sup>3</sup> Il documento promulgato dalla Chiesa romana, con l'approvazione del prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, sentito il parere di Benedetto XVI, gettò improvvisamente una luce nuova sul problema. Il fatto che nel 2007 il papato sentisse la necessità di esprimersi proprio su questo punto, attraverso un documento lungo e molto elaborato, confermò che il problema del limbo, lungi dal rappresentare una vicenda marginale nel contesto della storia della formazione dell'aldilà cristiano, toccava, al contrario, alcuni problemi centrali del cristianesimo, e in particolare del cristianesimo occidentale.

La storia di questa nozione in quanto specifico luogo dell'aldilà cristiano per i non battezzati è durata circa dieci secoli: da quando l'espressione *limbus inferni* ("l'orlo o il margine dell'inferno") cominciò a essere usata dai teologi occidentali alla fine del XII secolo, fino al recente pronunciamento della Chiesa romana. Perché, a differenza di altri luoghi o stati dell'aldilà cristiano, il limbo, ovvero un luogo del quale ci parlano molte e diverse fonti durante questi dieci secoli, rimase sempre allo stato di "ipotesi teologica"? Come e perché il corpo dei fedeli fu incoraggiato a credere per lungo tempo che la vastissima massa delle anime degli innocenti non battezzati fosse destinata a questo luogo? È possibile studiare l'effettiva credenza in questa nozione? E, infine, quante diverse immagini e modi di intendere il limbo sono esistiti nel tempo? Il documento vaticano, dedicato al problema socialmente rilevante, per i cattolici, dei bambini morti prima del battesimo e quindi anche dei feti abortivi, parlava solo del limbo dei bambini. Taceva, invece, riguardo a tutti gli altri gruppi umani che la cultura cristiana aveva associato in diversi momenti della sua storia al destino intermedio del limbo: i patriarchi e i profeti dell'Antico Testamento, i filosofi antichi, i non cristiani virtuosi e i popoli del Nuovo Mondo. Che cosa avevano in comune, dal punto di vista cristiano, tutti questi gruppi umani così eterogenei? Da dove nacque e come si sviluppò l'idea di collocarli tutti sull'immaginario bordo dell'inferno?

Mentre non esiste, a oggi, uno studio storico che risponda anche solo in parte a queste domande, ne esistono molti dedicati ad altri aspetti della storia dell'aldilà e delle sue rappresentazioni. Uno in particolare è celebre: *La nascita del Purgatorio* di

Jacques Le Goff, un libro che, più di trent'anni fa, segnò un punto di arrivo e al tempo stesso una nuova partenza per l'interpretazione delle concezioni dell'aldilà nel Medioevo occidentale.<sup>4</sup> Il libro di Le Goff, che fu innovativo per il proposito stesso di offrire una storia sociale di un luogo oltremondano, aprì un vasto dibattito che diede luogo a una lunga serie di continuazioni, aggiunte e reazioni.<sup>5</sup> Dal 1981 a oggi gli storici non hanno più smesso di studiare la storia dell'aldilà e delle pratiche legate alla morte, mentre gli storici dell'arte e della cultura materiale hanno indagato i modi in cui purgatorio, inferno e paradiso furono rappresentati nei media più diversi, dai dipinti murali alle tavole o alle tele, nella scultura lignea o in pietra, nelle stampe popolari o nei disegni più raffinati (come le illustrazioni di Botticelli alla *Commedia* di Dante).

Eppure, questa ricca e ormai trentennale messe di studi non ci dice quasi nulla di rilevante sul limbo e sulle sue rappresentazioni, eccetto quello che possiamo leggere in pochi studi di teologia e di storia teologica dedicati a tale nozione (la maggior parte dei quali precedenti al libro di Le Goff),<sup>6</sup> e in pochi altri contributi, quasi tutti prodotti dalla scuola storica francese (e in particolare da Didier Lett).<sup>7</sup> Lo stesso Le Goff fu sollecitato dallo psicanalista Jean-Bertrand Pontalis a riprendere l'argomento del limbo, del tutto sottovalutato ne *La nascita del purgatorio*, in un breve articolo che però ne tematizzava soprattutto gli aspetti concettuali legati alla "notion d'une attente éternelle".<sup>8</sup> È curioso come nell'odierno linguaggio comune usiamo spessissimo questa parola per indicare spiacevoli stati psicologici o esistenziali, o condizioni incerte di attesa o di stallo. Ma qui non ci occuperemo di questo – e anzi bisogna notare che l'approccio psicologizzante è probabilmente uno dei limiti dei pochi contributi disponibili.

Tuttavia, ripartire dal dibattito suscitato dal libro di Le Goff sul purgatorio è molto utile anche per la questione del limbo. Il volume fu subito accolto con grande interesse, ma ne furono anche discussi due capisaldi: la proposta – evidenziata dal titolo e da alcuni considerata provocatoria – di datare la nascita di un luogo oltremondano servendosi della storia delle parole (la comparsa del sostantivo *purgatorium* nei testi dei teologi parigini tra il 1170 e il 1180), e quella di spiegare la nuova concezione con una evoluzione mentale collettiva da schemi concettuali bipartiti a schemi tripartiti emersa nella struttura della società, e dunque anche in quella dell'aldilà.<sup>9</sup> Quasi tutti i critici fecero notare che la nozione di pene purgatorie esisteva ben prima che il ter-

mine *purgatorium* fosse scelto per definire un luogo specifico.<sup>10</sup> All'autore venne rimproverato di non aver fatto sufficienti tentativi per collegare il progresso del purgatorio con le concezioni penitenziali della Chiesa e con i contemporanei sviluppi dell'escatologia intermedia nel suo insieme (l'idea di inferno, il tema della discesa di Cristo agli inferi, i cambiamenti nelle concezioni del paradiso e l'onnipresente tendenza a pregare per i morti); si sostenne che una ricerca più empirica e più attenta alle differenze tra concezioni popolari e dotte avrebbe messo in evidenza non solo che anche i cristiani dei primi secoli avevano credenze purgatoriali, ma altresì che quelli del tardo Medioevo non erano forse tanto sicuri di condividere la dottrina del purgatorio così come era stata affermata dalla teologia scolastica.<sup>11</sup>

Uno dei problemi centrali, individuato dal medievista russo A.Ja. Gurevič, riguardava quale fosse il rapporto tra spinte dal basso ed elaborazione intellettuale. Secondo Gurevič la storia del purgatorio era cominciata molto prima che gli scolastici avessero acconsentito a riconoscerne il posto nella topografia dell'aldilà. Gurevič partiva dall'idea che "fractioning of space into separate *loci* is characteristic of the mytho-poetical consciousness" e considerava l'idea di uno stadio intermedio tra paradiso e inferno "an integral element of faith and popular culture", diventato solo molto più tardi un problema dei teologi. Anche dopo che la Chiesa aveva sancito l'idea di un purgatorio, la letteratura popolare avrebbe continuato a ricavare i suoi temi e le sue forme dal folklore e ad affidarsi più alle visioni che ai sentieri ordinati della teologia.<sup>12</sup> Anche per lo storico della morte Philippe Ariès il tema delle escatologie concorrenti era decisivo. Da un lato c'era "une des représentations de l'être outre-tombe la mieux et la plus longtemps enracinée", quella di diversi stati di riposo o di attesa delle anime che, pur tendenzialmente cancellata dalla cultura teologica studiata da Le Goff, era persistita nella liturgia e in leggende come quella dei "Sette dormienti di Efeso" (lasciando solo poche testimonianze iconografiche, a conoscenza di Ariès, ma continuando a ispirare la posizione dei *gisants* nei monumenti funebri); dall'altro, una tendenza a negare la credenza in un *interim* e a considerare solo una logica binaria dell'aldilà. A questa, l'unica che avrebbe fornito un vero repertorio all'iconografia romanica o gotica, sarebbe poi stato in un certo senso annesso anche il purgatorio, il cui successo si dovette proprio alla capacità di permettere una forma di comunicazione tra vivi e morti altrimenti difficilmente incanalabile.<sup>13</sup>



Il limbo, che non divenne mai un dogma, restò refrattario a questa logica binaria.

A monte del processo di elaborazione che, nel mondo latino, portò allo sviluppo di questa geografia dell'aldilà basata su uno schema fondamentalmente binario associato ai concetti di peccato, merito e proporzionalità delle pene, le premesse dell'incompatibilità di fondo tra quella che sarebbe diventata la logica del purgatorio e il problema del limbo si trovano spiegate in una considerazione del padre greco Gregorio di Nissa. Probabilmente tra il 385 e il 386, Gregorio aveva dedicato un opuscolo alla questione dei bambini morti prima del tempo.<sup>14</sup> In tale trattato, egli aveva esplicitato l'impossibilità di risolvere il problema della morte prematura con la teoria della retribuzione: "il termine 'retribuzione'," scrive Gregorio, "indica precisamente la necessità di offrire qualcosa al posto di un'altra, ma chi non ha vissuto risulta privato in partenza di qualsiasi materia di offerta".<sup>15</sup> L'evoluzione teologica del concetto di limbo, che ebbe luogo solo nel mondo latino, e non in quello greco, può essere letta anche come un tentativo di risolvere l'eccezionalità dei morti anzitempo facendola rientrare in un sistema incardinato sull'idea di retribuzione. Questa considerazione costituisce un punto di partenza per ricostruire quando e perché i destini del purgatorio e del limbo, due nomi che nacquero insieme, presero strade divergenti.

Il dibattito nato intorno al libro di Le Goff ci aiuta allora a riprendere in mano lo studio delle concezioni dell'aldilà in tutta la loro complessità. In particolare, la riflessione sul problema del limbo, specialmente se visto in rapporto, da un lato, agli sviluppi della teologia del battesimo e, dall'altro, all'affermazione ecclesiastica del purgatorio, mette in luce due elementi. Da una parte, permette di seguire la sopravvivenza delle credenze in stati intermedi refrattari a una logica binaria; dall'altra, offre un campo di indagine per studiare la differenza tra idee e credenze, che, una volta rielaborate dalla cultura scolastica, furono sancite da prese di posizione dogmatiche (si potrebbe infatti parlare di "nascita dogmatica" del purgatorio), e idee, credenze e rappresentazioni che, al contrario, pur avendo raggiunto lo stesso livello di elaborazione intellettuale, non ottennero quel riconoscimento, rimanendo allo stadio di "ipotesi" – con tutte le conseguenze che questo implicò anche rispetto alla storia visiva del tema. La lunga storia del limbo è anche la storia dell'impossibilità del Cristianesimo di formulare un dogma preciso riguardo

al destino dell'umanità non battezzata ma innocente: un'umanità il cui statuto divenne così residuale.

La relativa marginalizzazione del tema del limbo diventa quindi la principale ragione di interesse del tema. Il fatto che nelle storie dell'aldilà anche recenti non si dica molto su questo argomento può essere considerato una conseguenza della marginalizzazione del tema già nelle stesse fonti sulla cui base è possibile tentare di scrivere una storia del limbo.

Le fonti per questa ricerca si sono rivelate molto varie, tanto che sarebbe inutile tentarne una tipologia qui: non solo testi teologici, dottrinali e religiosi, con le loro tradizioni testuali e interpretative, ma anche documentazione d'archivio, opere letterarie, fonti normative (ad esempio, relative alle sepolture), immagini religiose e singole opere d'arte di diverse qualità e genere. Inizialmente, molte di quelle che avevo ritenuto fonti pertinenti per la ricerca tacevano riguardo al limbo, e il loro silenzio sembrava ancora più notevole se confrontato con l'abbondanza di indicazioni che le stesse fonti, sia scritte, sia visive, dedicavano al purgatorio o ad altri luoghi dell'aldilà.

Una possibile spiegazione di questo silenzio sta nel fatto che le credenze riguardo ai vari e a volte indistinti ricettacoli delle anime, due dei quali concettualizzati dai teologi scolastici come "limbo dei padri" (*limbus patrum*) e "limbo dei bambini" (*limbus puerorum*), furono marginalizzate dalla teologia occidentale che muoveva verso una semplificazione della geografia dell'aldilà. Affidandosi alle loro fonti, anche gli storici dell'aldilà avevano accantonato il problema. Nonostante alcune importanti indicazioni fossero presenti negli stessi studi sul purgatorio, nel dibattito che seguì l'uscita del libro di Le Goff<sup>16</sup> e in lavori dedicati ad altri ricettacoli, come il "seno di Abramo" e il paradiso terrestre,<sup>17</sup> il problema del limbo sembrava essere stato dimenticato.

Propongo quindi di studiare questa storia partendo da due osservazioni: in primo luogo, la residualità del tema; in secondo luogo, il suo insuccesso teologico – un insuccesso definitivamente sancito dal documento del 2007. Se infatti le potenziali fonti non sembravano dir molto sul limbo, era chiaro che il tema aveva lasciato moltissime tracce.

Proprio mentre il sistema tripartito in inferno, purgatorio e paradiso veniva costruito dai teologi scolastici, rappresentato visivamente, canonizzato dai Concili di Lione (1274), Firenze (1439) e Trento (1563) e, infine, contestato dalla Riforma, la questione del destino degli innocenti che morivano senza battesimo

non fu mai risolta e, anzi, divenne sempre più grave. A partire da Agostino, al quale dobbiamo riflessioni fondanti sul problema, i teologi e i pensatori occidentali si rivelarono spesso incapaci di chiarire adeguatamente come la misericordia divina potesse essere in accordo con la giustizia divina quando un innocente moriva improvvisamente prima del battesimo o senza ricevere altri necessari sacramenti, o addirittura senza aver mai avuto nessuna nozione di Cristo – ovvero nello stato di peccato originale. Alcuni ammonivano che il voler sapere di più su questo punto era solo frutto di un'impropria e inutile curiosità. Di fatto, tali questioni costituivano una sorta di tallone di Achille di un intero sistema teologico e dottrinale, così come esso era stato costruito almeno fin dal V secolo dell'era cristiana.

Una riprova di quella che possiamo definire una debolezza sistematica si coglie subito se guardiamo alla storia del dogma. Nei secoli toccati da questo libro – che spazia dal V al XXI, ma si concentra sul tardo Medioevo e la prima età moderna – non ci furono molte affermazioni dogmatiche che riguardassero il problema del destino dei morti innocenti o non battezzati, per non parlare dell'esistenza del limbo, che nei documenti magisteriali si evitò addirittura di menzionare. Eppure, il dibattito su questo punto non era affatto circoscrivibile ai soli teologi: l'insieme della società cristiana era toccato e talvolta ossessionato dal problema degli innocenti che morivano prima del battesimo, specialmente quando essi erano bambini o neonati il cui destino ultraterreno restava incerto.

Uno dei fenomeni macroscopici che indica la permanenza di un problema irrisolto in relazione alla sorte dei bambini non battezzati è quello della diffusione del miracolo della breve resurrezione dei bambini, al solo fine di poterli battezzare e seppellire in terra consacrata.<sup>18</sup> Fortunatamente disponiamo oggi di una mappatura a largo raggio della diffusione dei santuari della resurrezione in Europa.<sup>19</sup> Queste ricerche recenti ci permetteranno di riflettere sul fenomeno in relazione alla storia del limbo.

Anche che le ricerche dedicate alla storia visiva dell'aldilà cristiano si sono concentrate finora soprattutto sul purgatorio (a partire dagli studi pionieristici di Gaby e Michel Vovelle, cominciati prima del 1970), sulle rappresentazioni del Giudizio universale, o anche su temi più specifici (ad esempio il "seno di Abramo", o il paradiso terrestre)<sup>20</sup>; tuttavia, non ci sono stati tentativi di raccogliere e studiare complessivamente le molte e

diverse immagini del limbo prodotte in Europa tra il XIV e il XVII secolo. Esistono studi molto importanti dedicati all'iconografia della discesa agli inferi (che da un certo momento in poi si chiamò anche "discesa al limbo"),<sup>21</sup> ma non esistono studi sistematici sulle immagini del limbo dei bambini o dei pagani. Pur non offrendo una storia iconografica di tipo tradizionale, questo libro si propone di riempire almeno in parte tale vuoto.<sup>22</sup>

Il lavoro sulle immagini si è rivelato centrale proprio a causa dell'incerta natura dottrinale del limbo. Il dossier figurativo preso in esame comprende immagini di diversa qualità, genere e provenienza. Ci troveremo davanti a problemi di differente natura: le possibili variazioni iconografiche che nacquero dalle reticenze della dottrina o dallo spazio di movimento concesso ai pittori, il rapporto tra testi e immagini del limbo, il contributo di artisti di diversa levatura alla resa visiva del limbo e del destino delle anime degli innocenti non battezzati.

Una caratteristica importante delle immagini del limbo è anche la loro geografia: le rappresentazioni del limbo non sono uniformemente distribuite in Europa, ma si concentrano in maniera abbastanza densa solo in alcuni luoghi e periodi. È possibile spiegare questa ineguale distribuzione geografica?

Cominceremo col chiederci perché, tra il XII e il XIII secolo, alcuni teologi iniziarono a usare l'immagine del "bordo dell'inferno" (*limbus inferni*), prendendo in prestito dal latino classico una parola che significava "orlo" o "bordo" di una veste. Sotto quali spinte e perché l'immagine dell'orlo dell'inferno cominciò a essere adottata sistematicamente? Perché questa immagine si rivelò utile come etichetta sotto la quale classificare diverse categorie di anime, apparentemente molto diverse tra loro? Secondo il modo di ragionare degli scolastici, tutte queste anime avevano qualcosa in comune, ma divenne presto chiaro che il tema racchiudeva potenzialità di interpretazione e di rappresentazione in possibile contrasto con i limiti teologici della salvezza. Le idee e immagini del limbo, nelle sue diverse forme, non furono le stesse per tutti: in questo caso non conviene quindi parlare come si fa spesso, ancora oggi, negli studi sulle credenze e le rappresentazioni della morte e dell'aldilà, di "rappresentazione collettiva".<sup>23</sup> Ho cercato di pensare a un modello diverso, che tenga conto della natura frammentaria, talvolta locale e soggettiva, delle immagini del limbo. Rispetto a molti dei precedenti studi sulla nascita e la diffusione delle idee sull'aldilà, lo studio del limbo offre anche un ulteriore importante terreno di rifles-

sione. Per spiegare la nascita e la diffusione delle credenze religiose, gli studiosi hanno fatto spesso ricorso all'idea di una sorta di sovrastruttura, imposta dall'alto come elaborazione di teologi e di istituzioni, la quale, attraverso diverse vie e media, fu calata sulla società al fine di tenerne a freno, e orientarne, credenze e comportamenti. Una delle ipotesi qui seguite è invece che lo sviluppo, e forse anche l'insuccesso, del tema del limbo, e specialmente del limbo dei bambini, sia stato il frutto di un processo che, per quanto guidato dai teologi, non è unicamente riconducibile a una semplice "religione della paura" imposta dall'alto. Ci chiederemo se la proposta del limbo non venne incontro anche a spinte dal basso, per arginare una paura – quella nei confronti di morti non pacificati, non ritualmente seppelliti e senza nome – di cui troviamo ampie tracce nella storia delle credenze religiose europee e nel bacino mediterraneo fin dall'antichità.

Nel riflettere su problemi di categorizzazione come quelli che ebbero i teologi scolastici di fronte al compito di riorganizzare le immagini dell'aldilà, e su ciò che resta escluso da qualsiasi tentativo di riordino, mi è stato molto utile tornare a rileggere alcuni classici dell'antropologia moderna, in particolare il libro di Mary Douglas, *Purezza e pericolo* (1966) e il saggio di Victor Turner, *Liminality and Communitas* (1969). La classica definizione dello sporco come "categoria residuale, rigettata dal nostro normale schema di classificazioni"<sup>24</sup> si attaglia molto bene al caso dei bambini non battezzati nelle società occidentali del passato. Molti dei problemi che analizzerò hanno a che vedere proprio con la difficoltà, se non l'impossibilità, di trovare un posto soddisfacente per i corpi e le anime dei morti non battezzati. Corpi e anime che tendevano a costituire una comunità indistinta, definibile come liminale e non inquadrabile nell'ordinato e canonizzato sistema dell'aldilà tripartito in paradiso, inferno e purgatorio, ma, secondo la logica instaurata dal battesimo, fondamentalmente binario.<sup>25</sup>

L'aspetto residuale del limbo rese questo luogo anomalo rispetto al sistema dell'aldilà che divenne canonico in Occidente. Se consideriamo la questione in un contesto geografico e cronologico più ampio, vediamo che lo stesso sviluppo del problema del destino dei morti non battezzati, per le proporzioni che assunse in Occidente, può essere considerato un'anomalia se confrontato con quello che accadde altrove. Lo status dei nascituri o dei neonati è descritto in termini ambigui in molte altre società, ma solo nell'Europa occidentale le implicazioni intellettuali e

sociali di questa specifica ambiguità si tramutarono in una questione così difficile da risolvere. Se guardiamo al Cristianesimo orientale, il problema dei bambini morti prima del battesimo non assunse mai le stesse proporzioni. La nascita dell'idea di pene purgatorie è stata attribuita al passaggio che avvenne in Occidente, tra l'epoca tardo antica e il primo Medioevo, da un modello di aldilà di tipo "imperiale" a un modello di tipo "penitenziale".<sup>26</sup> Concetti come il peccato personale e il merito individuale divennero cruciali, in competizione con, e a scapito di, idee più antiche di amnistia e grazia liberamente concesse da Dio. Un'ulteriore ipotesi di partenza di questa storia del limbo è dunque che sia stata proprio tale evoluzione tipicamente occidentale a creare il problema dello status di quelle anime le cui vite terrene erano state incomplete, o improvvisamente interrotte dalla morte, o spese nella totale ignoranza del sistema cristiano. Potrebbe essere stata una fondamentale evoluzione interna alla cultura occidentale a creare l'anomalia del limbo.

La storia qui presentata non ha pretese di esaustività, ma segue un andamento grossomodo cronologico, che mi è sembrato l'unico capace di ricostruire – nel lungo periodo, nei suoi snodi principali e attraverso alcuni studi di caso significativi – lo sviluppo di questa nozione e delle sue immagini nel tempo. La maggior parte degli studi precedenti si è concentrata solo sul momento di formazione della nozione teologica, tra i secoli XII e XIII. Questo sarà anche il mio punto di partenza, ma il volume si concentra soprattutto sul periodo tra il tardo Medioevo e l'età moderna, per finire con un epilogo sugli sviluppi contemporanei della discussione. Molte cose mancano e molti aspetti potrebbero essere ulteriormente ampliati: in particolare, il tema del limbo dei filosofi e dei pagani con le sue articolazioni testuali e visive, più facilmente accantonabile dal punto di vista ecclesiastico e sociale in quanto non direttamente connesso con la società e la vita familiare, trova uno spazio minore rispetto a quello concesso al problema del limbo dei bambini. Ma questa scelta è dovuta anche all'emergenza delle fonti e alla decisione di non trattare esclusivamente i dibattiti tra dotti: non si tratta di una "storia intellettuale". Il libro procede testando una serie di fonti molto diverse rispetto a un problema di fondo: quello dell'umanità residuale. Come trovare un posto per l'umanità innocente ma non battezzata in un sistema culturale quale quello cristiano che da un lato si descrive come "universale", ma dall'altro è esclusivo, proprio sulla base dell'inclusione o meno nel rito del battesimo?

Mentre le immagini e le fonti letterarie e filosofiche ci permettono di cogliere la pluralità delle immagini del limbo e modi diversi, a seconda dei differenti media, di teorizzare questa nozione, il filo della storia dogmatica ci permette di argomentare una delle tesi principali di questo lavoro: la secolare difficoltà da parte della Chiesa occidentale di dare un assetto stabile e definitivo al problema della morte senza battesimo.

La nozione di limbo, nei suoi diversi elementi, evocava idee antiche dell'aldilà e andava a toccare il problema di un confine ambiguo tra natura e grazia. Intorno a questa nozione lavorarono i molti teologi, gli scrittori e gli artisti che si sentirono chiamati a rispondere, ciascuno con i propri mezzi, alle pressanti domande sulla salvezza elaborate dalle varie componenti della società cristiana. Le idee e le immagini del limbo che essi svilupparono nei secoli si rivelarono assai problematiche per diversi motivi, quando non in continuo potenziale conflitto, da un lato con idee diffuse di giustizia e di misericordia, e dall'altro con l'organizzazione ideale e materiale della società cristiana.





PARTE PRIMA  
*Discesa agli inferi*





*Infernum nec ego expertus sum adhuc, nec vos: et fortassis alia via erit, et non per infernum erit. Incerta sunt haec.*

AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 85, vv. 12-13

*L'uomo, e noi andiamo a cercarlo nel mondo infero e nella morte come Ishtar cercava laggiù Tammuz ed Eset cercava Usiri, per riconoscerlo là dove è il passato.*

THOMAS MANN, *Giuseppe e i suoi fratelli*, preludio: *Discesa agli Inferi*, par. 10





## Premessa

### *Immagini, teologia, antropologia storica*

L'immagine del *limbus inferni* cominciò a essere usata a partire dal XII secolo per spiegare il significato della discesa di Cristo agli inferi – un teologumeno controverso che, entrato dopo un lungo processo culturale a far parte di alcune forme del credo tra il IV e il VI secolo, era stato descritto con grande ricchezza di particolari drammatici in alcuni testi apocrifi e in particolare nelle versioni del *Descensus Christi ad inferos*, noto come *Vangelo di Nicodemo*.

Le prime immagini note della vittoria di Cristo sull'inferno, che in parte dipendono dal *Vangelo di Nicodemo* e che sono all'origine della maggioranza delle rappresentazioni visive del limbo, sono datate verso l'inizio dell'VIII secolo. Le attestazioni più antiche di questa immagine, considerate di origine costantinopolitana anche se ubicate a Roma (un affresco della chiesa di Santa Maria Antiqua e un mosaico perduto di san Pietro risalenti alla prima decade dell'VIII secolo), mostrano Cristo che avanza calpestando Ade e che prende per mano Adamo, sollevandolo dal suo sepolcro (fig. 1). In modo simile alla scena delle tre Marie al sepolcro, nell'arte bizantina l'immagine simboleggiava la resurrezione, un evento che solo più tardi cominciò a essere raffigurato direttamente<sup>1</sup>: dunque, più che la discesa agli inferi, l'immagine, appunto designata con il termine greco *anastasis* (resurrezione), significava simultaneamente la resurrezione di Cristo, di Adamo e dell'umanità.<sup>2</sup> I diversi particolari che si aggiunsero a partire dal IX secolo: la croce nelle mani di Cristo, la presenza del motivo di David e Salomone come riferimento alla discendenza umana di Cristo o la comparsa di altri personaggi, come Abele e soprattutto Giovanni Battista – svilupparono il potenziale soteriologico dell'immagine.<sup>3</sup>



1. *Discesa agli inferi*, Santa Maria Antiqua

Gli studiosi dell'*anastasis* e della sua tradizione si sono posti due domande: la prima riguarda i motivi del ritardo delle immagini di questo tema rispetto alla sua affermazione testuale; la seconda, le somiglianze tra i principali schemi dell'*anastasis* e alcune immagini imperiali tardo antiche. Soffermiamoci in particolare su questo secondo punto. In termini diversi, una domanda simile è stata posta anche da alcuni degli studiosi delle tradizioni testuali culminate nel *Descensus*: c'è un rapporto tra queste narrazioni e precedenti tradizioni legate alla discesa di un eroe agli inferi e diffuse in tutto il Mediterraneo antico? Per limitarci ai soli eroi greci e romani, diversi erano protagonisti di discese agli inferi (Odisseo, Enea) le quali talvolta includevano una lotta vittoriosa contro le creature infernali (Ercole), o il tentativo di liberare dei prigionieri (Orfeo).

Il punto di vista degli storici delle immagini su tale questione è quello da cui conviene partire, perché è in grado di mettere in luce le somiglianze morfologiche nel modo più chiaro. Un impulso decisivo a questo genere di connessioni fu dato, nel 1936, dallo storico dell'arte bizantina di origine ucraina André Grabar (1896-1990). Secondo Grabar, il cui programma di ricerca era teso a dimostrare le origini imperiali dell'arte cristiana, il tardivo schema dell'*anastasis* fu l'esito consapevole della combina-

zione di due tradizioni tardo antiche: quella delle immagini dell'imperatore che risolleva, o restaura, una delle sue province (che sarebbe stata reimpiegata nel motivo di Cristo che solleva Adamo dal sepolcro prendendolo per mano), e quella dell'imperatore che trionfa su un nemico calpestandolo (che sarebbe stata ripresa nel tema di Cristo che calpesta le porte dell'inferno e/o Satana).<sup>4</sup> Questa combinazione, per Grabar, era problematica. Le immagini bizantine della discesa agli inferi mancherebbero, al fondo, di "unité intérieure", in quanto frutto, secondo Grabar, dell'unione di due immagini preesistenti: da un lato, Cristo trionfatore che calpesta Ade sconfitto; dall'altro, Cristo redentore che trascina le anime fuori dall'inferno. Secondo Grabar, la rappresentazione simultanea di questi due atti non è sempre ben riuscita, in quanto si tratta di due movimenti contrastanti ("deux mouvements contradictoires"), uno verso il basso (Cristo che scende e calpesta Ade) e uno verso l'alto (Cristo che estrae i giusti).

Prendiamo subito nota del fatto che questa combinazione non risolta tra due movimenti contrastanti sarà un'altra delle caratteristiche problematiche del limbo, che verrà variamente descritto nei secoli successivi come luogo di un conflitto di emozioni non risolto, luogo di "sospensione" da dove non si discende né si ascende.

Alcuni continuatori di Grabar hanno spiegato il ritardo temporale delle immagini rispetto alle narrazioni testuali con argomenti che potrebbero rinforzare l'ipotesi di una ripresa intenzionale di temi imperiali, in particolare da parte dei papi greci a Roma (Giovanni VII).<sup>5</sup> Contemporanee alle osservazioni di Grabar furono quelle del poco più giovane Kurt Weitzmann (1903-1993), curiosamente pubblicate nello stesso 1936, secondo cui un particolare tipo di Ercole che estrae Cerbero dall'Ade (fig. 2), secondo Weitzmann noto a Bisanzio fin dal X secolo, sarebbe stato usato, nell'XI secolo, per rappresentare Cristo che libera Adamo dagli inferi come raffigurato nell'evangelario del monastero della Grande Lavra sul Monte Athos (fig. 3).<sup>6</sup> L'anastasis è quindi legata a immagini mitologiche o a iconografie imperiali più antiche? E che fare di queste somiglianze? Come interpretarle?

Dal punto di vista degli studi testuali, non è stato del tutto chiarito se e fino a che punto le *katabaseis* antiche, con le loro diverse articolazioni infernali, abbiano avuto un'influenza sul tema teologico della discesa di Cristo agli inferi e, in generale, sul processo di articolazione dell'inferno cristiano. Il tema antico era



2. *Ercole trascina Cerbero sconfitto dietro di sé*

certo noto agli autori cristiani. In uno dei suoi sermoni, Agostino menziona la discesa di Enea agli inferi in questi termini: “È quanto ha fatto un loro poeta: chi lo ha letto sa identificarlo. Egli racconta di un eroe che discese nel regno dei morti e poi si recò nel mondo dei beati, dove gli furono presentati dei sovrani del popolo romano che l'autore dello scritto conosceva essendo già nati”.<sup>7</sup> Ma è possibile stabilire se e come, più in generale, questa tradizione antica abbia avuto un effetto sul più ampio movimento che possiamo definire come la formazione dell'aldilà cristiano – un'espressione che include non solo la discussione teologica, ma anche le vie attraverso le quali si svilupparono diffuse credenze relative alla struttura dell'aldilà nell'ambito della società cristiana?<sup>8</sup>





### 3. *Anastasis*

Uno dei più documentati tentativi di studiare il problema del rapporto tra *descensus* e antiche catabasi fu compiuto, ancora prima degli studi sulle immagini che ho menzionato fin qui, da un filologo classico che negli anni venti del Novecento lavorava a Colonia, Joseph Kroll (1889-1980). Affascinato dalla biblioteca creata ad Amburgo da Aby Warburg,<sup>9</sup> Kroll fece uso del concetto di *Pathosformel* introdotto da Warburg per studiare il problema della grande diffusione, nelle religioni antiche, e poi nel Cristianesimo, del tema letterario della discesa agli inferi.<sup>10</sup>

Kroll era partito dal presupposto che “la storia della distruzione dell’inferno è la storia delle *Pathosformeln*”<sup>11</sup>: la “felice espressione *formula di pathos*” gli sembrò lo strumento più adatto per capire l’incredibile energia del motivo della vittoria di un

eroe divino sull'Ade dispiegatasi in tante culture diverse (dai miti della discesa egiziani, a quelli babilonesi, indiani, mandei, manichei, fino ai miti classici e alle tragedie erculee di Seneca).<sup>12</sup> Per uno studio che voleva offrire non una mera *Motivgeschichte*, ma un'analisi dei contatti tra le rappresentazioni giudaico-cristiane del tema e gli analoghi racconti presenti nei testi eroici dell'antichità orientale, greca e latina, il lessico coniato da Warburg si era rivelato inaspettatamente efficace.<sup>13</sup> L'energia del *descensus* non poteva, secondo Kroll, risiedere esclusivamente nell'idea religiosa, che non avrebbe potuto spiegare da sola esiti così simili in culture tanto diverse, ma doveva derivare proprio dal *pathos* intrinseco a un'azione drammatica che presentava ovunque tratti costanti: contrasto tra luce e buio, rottura delle porte infernali, lotta con il mostro, umiliazione e sconfitta del signore dell'Ade.<sup>14</sup> Questi elementi fondamentali, rintracciati da Kroll anche nelle prime attestazioni scritturistiche e liturgiche di una missione di Cristo agli inferi, avrebbero trovato una delle loro espressioni più vivaci nel vangelo apocrifo di Nicodemo, vera e propria "rappresentazione della vita in movimento" ("Bildern des bewegten Lebens", nel linguaggio warburghiano), ricca degli stessi "superlativi della lingua dei gesti" presenti nei testi antichi e caratterizzata da una "formulazione antica", assicurata, per esempio, dalla presenza di personificazioni come Morte e Inferno. Solo questa energia drammatica poteva rendere conto dello straordinario ruolo giocato nel dramma spirituale del Medioevo (e nelle immagini) da un tema che, dal punto di vista dogmatico, si era invece affermato a fatica, senza mai arrivare a eguagliare l'importanza dottrinale di altri episodi cristologici, anzitutto della resurrezione (di cui, di fatto, specialmente nella tradizione bizantina, la discesa agli inferi era una rappresentazione).<sup>15</sup> Fu anche grazie alla mediazione del filologo classico Eduard Norden che Kroll fu invitato a presentare una conferenza su questo tema alla Bibliothek Warburg il 10 giugno 1928.<sup>16</sup> Warburg giudicò "oltremodo utile" la conferenza tenuta da Kroll sull'argomento, traendone anche alcune idee sulla "funzione logica dei mostri" e due possibili nuove tavole per il suo *Atlante* – tavole che, tuttavia, non furono mai allestite.<sup>17</sup> Kroll non fece quello che sia Warburg sia la sua assistente Gertrud Bing gli consigliarono, e cioè estendere la sua ricerca al materiale visivo, ma il lavoro sul *Descensuskampf* confluì comunque in un grosso volume pubblicato nella collana della biblioteca (anche se solo dopo la morte del fondatore).<sup>18</sup>

Uno studio sistematico sul rapporto tra immagini medievali

e immagini antiche della discesa agli inferi, solo parzialmente intrapreso qualche anno dopo da Grabar e da Weitzmann, avrebbe forse rinforzato l'argomento principale della ricerca di Kroll. In ogni caso, il suo libro – *Dio e Inferno. Il mito della discesa* – non poté essere ignorato da nessuno dei successivi studi dedicati alla tradizione del *Vangelo di Nicodemo*. I criteri interpretativi di Kroll e l'insistenza sulla dimensione drammatica delle fonti liturgiche attrassero immediatamente sul suo lavoro la critica radicale degli storici della teologia, che trovarono e trovano ancora oggi fuorviante il presupposto stesso dell'indagine, ovvero il fatto di rintracciare forme e contenuti del "mito" nei testi cristiani antichi.<sup>19</sup> Lo studioso di Colonia aveva in effetti chiaramente scritto che "discesa agli inferi vuol dire mito" ("Descensus bedeutet Mythos").<sup>20</sup> Ma le critiche non arrivarono solo dagli storici della teologia cristiana. L'aver rintracciato elementi del mito antico della discesa – ad esempio, il tema dell'apertura delle porte dell'Ade – in alcuni passi neotestamentari (in particolare Mc. 3, 27 e Mt. 27, 52) comportava una forzatura non necessaria anche per lo studioso di mitologia Karl Kerényi, che pure si poneva dal punto di vista "della storia delle religioni" (*religionsgeschichtlich*) e aveva apprezzato le novità apportate soprattutto nel campo della filologia classica dall'apertura alle fonti orientali.<sup>21</sup>

Il dibattito intorno al libro di Kroll mise in luce il problema di fondo della sua ricerca, ovvero la stessa legittimità del problema da lui affrontato. Era possibile approcciare il tema del *descensus* "dal punto di vista della storia delle religioni", dunque in chiave comparativa? E come studiare, da un punto di vista storico, somiglianze morfologiche tra racconti geograficamente e culturalmente lontani?<sup>22</sup> Cosa succede se, allo studio dei testi, si affianca lo studio delle immagini? Secondo i critici di Kroll, non è possibile dimostrare se e attraverso quali vie i miti antichi della discesa abbiano potuto condizionare lo sviluppo dei racconti relativi alla discesa di Cristo agli inferi: tanto più rischioso sembrerebbe quindi spiegare la genesi di un luogo dell'aldilà come il limbo quale sopravvivenza di idee più antiche.

Possiamo però scegliere di adottare una prospettiva di antropologia storica. Qual era il materiale a disposizione degli artisti chiamati a rappresentare la discesa agli inferi e quale la prospettiva dei teologi che svilupparono la nozione di limbo? Come questi diversi attori si servirono delle tradizioni più antiche? Ponendosi dal punto di vista dei teologi e degli artisti che si occuparono di questo problema, la domanda se sia possibile sta-

bilire se essi avessero una qualche consapevolezza delle somiglianze tra le discese antiche e la discesa di Cristo o se, nel formulare le loro proposte relative all'aldilà, si fossero serviti di, o avessero reagito a, elementi tratti dagli aldilà antichi diventa legittima.<sup>23</sup> Questa operazione è necessaria soprattutto per la prima fase di questa storia, che è più carente di fonti derivanti da altri contesti sociali. Sempre in questa prospettiva, dovremo chiederci come questi stessi teologi decisero di comportarsi di volta in volta di fronte alla compresenza di molte rappresentazioni e idee diverse dell'aldilà, in assenza di descrizioni bibliche dettagliate. Dobbiamo insomma osservare quello che fecero i teologi, senza lasciarci imbrigliare dalle loro domande e costruzioni selettive.<sup>24</sup> Non si tratta quindi di ricondurre la teologia al mito (questa fu l'accusa rivolta a Kroll), ma di vedere nella storia teologica un tentativo di filtrare e sistemare in un disegno il più possibile coerente una serie di racconti e immagini dell'aldilà frammentari e derivanti da fonti diverse: reminiscenze di racconti classici, brani liturgici, testi basati sul vangelo apocriefo di Nicodemo, brani interpolati nelle narrazioni agiografiche, resoconti di visioni, rappresentazioni materiali, idee relative al rapporto tra i sacramenti, la morte e l'aldilà. Pur dovendoci principalmente servire, per il periodo medievale, soprattutto di fonti dotte (teologiche e letterarie), vedremo anche come sia possibile recuperare alcune delle nozioni circolanti in un contesto più ampio. Nei secoli del tardo Medioevo e del Rinascimento (oggetto della parte seconda), lo spettro dei testi e delle immagini si amplia notevolmente, permettendoci così di ricostruire e seguire la storia del limbo sulla base di fonti e rappresentazioni di origine più diversificata dal punto di vista sociale e geografico.

Bisogna infine non sottovalutare la tendenza dei dotti e semidotti cristiani a elaborare sempre nuovi racconti, specialmente in connessione alla vita futura. In un saggio non conosciuto da Kroll, lo storico francese Marc Bloch aveva usato un paio di anni prima la stessa parola – mito – riguardo ad alcuni racconti relativi all'oltretomba “spuntati dal terreno teologico”, non canonici, ma comunque di origine dotta. Per Bloch “un racconto che dia corpo e colore a un'idea religiosa più o meno astratta” (come, nel caso specifico del saggio di Bloch in questione, quello relativo alla vita futura del re Salomone, spesso rappresentato nel limbo) non era altro, “in fondo, se non un mito”. Bloch notava quindi come tra le poche espressioni conosciute dello “spirito di creazione mitica”, per nulla diffuso altrimenti nella tradizione cristiana, “quasi tutte riguardano la vita futura”. Poiché le

rappresentazioni dell'altro mondo erano poste "nel cuore stesso della religione medievale", anche le più aride controversie dottrinali "allorché sfioravano questo problema del destino umano [...] assumevano quasi istintivamente la forma d'una sequenza d'immagini concrete e autenticamente poetiche".<sup>25</sup> Si potrebbe discutere su cosa Bloch intendesse per "assumere quasi istintivamente la forma di" – forse qualcosa di simile, anche se in una formulazione del tutto indipendente, a ciò che Kroll intendeva per *Pathosformel*. Più chiare sono le espressioni "una sequenza d'immagini concrete e autenticamente poetiche", e "un racconto che dia *corpo e colore*": siamo di fronte al problema dell'aspetto che le immagini testuali o visive danno a un'idea religiosa, oltre i confini di ciò che viene stabilito dalla teologia. E di come, viceversa, le maglie della verità che allo stesso tempo i teologi cercavano di tessere abbiano via via cercato di inglobare, escludere, addomesticare o indirizzare rappresentazioni tra loro contrastanti, che riguardavano l'aldilà e i limiti del potere salvifico di Cristo.



## *Due inferni o il limbo dei patriarchi*

### *L'orlo di una veste*

*Limbus*, il nome con il quale verso l'inizio del XII secolo i teologi scolastici cominciarono a designare una sezione dell'inferno, è una parola latina di etimologia incerta e senza un corrispettivo greco, che non compare nella Bibbia.<sup>1</sup> Nel VII secolo la parola era conosciuta dai dotti latini in quanto sostantivo usato dal poeta Virgilio per indicare l'orlo o il bordo di una veste.<sup>2</sup> Nel mondo classico la parola era stata usata anche in un'accezione estesa: ad esempio, nel lessico astrologico e astronomico. Per Varrone la variante *lembus* indicava il cerchio dello zodiaco.<sup>3</sup> Quest'uso era noto, ancora nel XIV secolo, a Giovanni Boccaccio, il quale, commentando il canto IV dell'*Inferno* di Dante Alighieri, spiegò che gli astrologi chiamavano "limbo" "un cerchio dello astrolabio, contiguo alla circonferenza di quello e nel quale sono segnati i segni del zodiaco e i gradi di quegli". Secondo Boccaccio, era stato da qui che – "per avventura" – i teologi avevano ripreso la parola per indicare il primo cerchio dell'inferno: "per ciò che quasi immediatamente è posto sotto la circonferenza della terra".<sup>4</sup>

La storia di questa parola nasconde un problema più grande: attraverso quali vie un termine del latino classico, del tutto assente nel lessico biblico e liturgico, fu adottato dai teologi? Quando e perché i teologi cominciarono a usarlo, e per indicare cosa? Che peso ebbe, se ne ebbe, la tradizione classica, non solo nella scelta della parola, ma anche rispetto alla sua associazione con il luogo dell'aldilà di cui si occupa questo libro? L'origine

extrateologica della parola era già ben chiara a Boccaccio, che probabilmente ne aveva appreso la definizione astrologica da Andalò di Negro, un astronomo del quale era stato discepolo.<sup>5</sup> Tuttavia, è improbabile che la via proposta da Boccaccio sia stata quella attraverso cui la parola giunse ai teologi della fine del XII secolo: il suo uso per designare un elemento dell'astrolabio non è attestato per quell'epoca.<sup>6</sup>

Un'ipotesi più promettente è che, essendone noto il significato classico di "orlo" tramandato da Isidoro di Siviglia, il termine abbia cominciato a essere usato in modo metaforico nell'esegesi biblica. Uno studio sistematico dedicato alla comparsa della parola *limbo* nel lessico teologico non esiste,<sup>7</sup> ma un'indagine in questo senso può cominciare da una semplice osservazione. *Limbus* non compare nel testo che sarebbe diventato il più diffuso manuale per le scuole di teologia, le *Sentenze* di Pietro Lombardo (composte nel 1155-1157 ca.); tuttavia, lo stesso Lombardo si era servito in modo metaforico dell'espressione "in limbo inferni", nel suo commentario ai *Salmi* ultimato entro il 1138, e precisamente nell'esposizione di *Sal.* 85, 12-13: "Ti confesserò, signore, mio Dio, con tutto il mio cuore, e glorificherò il tuo nome in eterno: perché la tua misericordia è grande verso di me e hai liberato la mia anima dall'inferno più basso".<sup>8</sup>

Nel commento di Lombardo leggiamo che quest'ultima espressione "hai liberato la mia anima dall'inferno più basso" (*ex inferno inferiore*) potrebbe significare che "nello stesso inferno c'è anche una qualche parte degli empi, più profonda, da dove l'uomo ricco (*dives*), che era tormentato all'inferno, alza gli occhi ad Abramo, che si trovava con gli altri giusti *quasi sul margine e sull'orlo dell'inferno*, dove era osservato dal ricco che si trovava nella parte più bassa dell'inferno, nella quale discendono coloro che peccarono molto [...] Ma queste sono opinioni, non asserzioni".<sup>9</sup>

L'espressione *quasi in ora et in limbo inferni* è un'invenzione di Pietro Lombardo o deriva da un testo precedente? Sappiamo che, con questo suo commentario, Pietro aveva intenzione di fornire un'espansione e una esposizione più chiara della *Glossa ordinaria* e delle autorità da questa usate.<sup>10</sup> Come vedremo subito, l'espressione che ci interessa deriva in effetti dalla *Glossa ordinaria*, un insieme di commenti e glosse bibliche di largo uso universitario redatto a più mani all'inizio del XII secolo.<sup>11</sup> Tuttavia, sia la *Glossa* ai *Salmi*, della cui redazione è considerato responsabile Anselmo di Laon (m. 1117), sia Pietro Lombardo, non fanno che offrire un riassunto, interpolato con elementi



nuovi, delle *Enarrationes in Psalmos* di Agostino. È questo dunque il testo dal quale conviene partire per ricostruire la catena che arriva a Lombardo.

### *Agostino e l'inferno più basso*

“Non vi seccate, fratelli, alle nostre parole, se non ci sarà dato spiegarvi il testo con ogni certezza. Sono un uomo, e tanto mi azzardo a dire quanto mi è concesso ricavare dalle sante Scritture: nulla voglio dirvi che sia soltanto mio. Quanto all’inferno, non ne abbiamo esperienza né io né voi. E forse ci sarà un’altra via, che non passerà per l’inferno. Tutte queste cose sono incerte.”<sup>12</sup> Il commento di Agostino ai versetti 12-13 del Salmo 85 comincia così, con un attacco che esprime tutti i limiti intellettuali e umani dell’esegeta cristiano, in particolare di fronte all’impresa di spiegare cosa sia l’inferno di cui parla la Bibbia. Tuttavia, in ciò che segue, Agostino non rinunciò a offrire due possibili interpretazioni della clausola finale “et eruisti animam meam ex inferno inferiore”, che costituiva il principale problema esegetico di questo salmo. Agostino si chiese come si potesse parlare di un “inferno più basso”, se non per il fatto che c’è un “inferno più alto”. Così facendo, egli offrì un punto di partenza fondamentale per la successiva elaborazione scolastica della struttura dell’inferno. Fu sulle basi offerte da questo commento che i teologi della prima scolastica (Anselmo di Laon, probabilmente, e, certamente, Pietro Lombardo) cominciarono a parlare di *limbus inferni*. Questa espressione comparve solo all’inizio del XII secolo, ma la domanda riguardo a una possibile articolazione di un’indistinta regione infera precedeva lo stesso Agostino. Le discussioni relative a come fosse fatto l’inferno e a chi fossero i suoi abitanti nacquero nel contesto del dibattito intorno a uno degli episodi più controversi della storia di Cristo, ovvero la sua missione agli inferi, che era menzionata da alcuni dei simboli di fede cristiana più antichi, ma non da tutti. Possiamo dire che gli elementi per lo sviluppo della nozione scolastica di limbo vanno ricercati principalmente in due ambiti dottrinali, tra loro collegati: da un lato, il secolare dibattito intorno alla discesa di Cristo agli inferi, che offrì materia per le speculazioni riguardo alla struttura dell’inferno; dall’altro, l’elaborazione teologica occidentale, in gran parte guidata dallo stesso Agostino, intorno ai nodi del peccato originale e del battesimo, che ebbe come conseguenza una drammatica distinzione tra il destino dei battezzati

e quello dei non battezzati. Affronteremo il primo punto nel seguito di questo capitolo, e il secondo nel prossimo capitolo.

### *Il dibattito sulla discesa agli inferi*

La menzione di una discesa di Cristo agli inferi avvenuta dopo la sua morte era comparsa verso la metà del IV secolo (nel simbolo di fede di Sirmio del 359), e forse già in precedenza in alcuni simboli siriaci: si trattava della riformulazione di un motivo teologico già presente nel Mediterraneo almeno dal II-III secolo.<sup>13</sup> Una delle prime professioni di fede latine che menzionava la missione agli inferi fu quella usata nella comunità di Aquileia, commentata da Rufino di Concordia nel 404; il testo presentava la forma “descendit in inferna”.<sup>14</sup> Nella sua attestazione più antica, la variante “ad inferos” comparve in un antifonale irlandese della fine del VII secolo,<sup>15</sup> e nel popolare testo conosciuto come *Simbolo degli Apostoli*. L'oscillazione tra le due forme restò viva fino al Cinquecento. Mentre la variante “ad inferos” fu accolta dal *Catechismo romano* (1564) e dal *Breviarium* (1568),<sup>16</sup> alcuni teologi avevano continuato a utilizzare la formula più antica, che garantiva meglio l'immagine di diversi inferni.<sup>17</sup> Questo articolo di fede continuò a essere molto discusso fino a tutta l'età moderna, sia nel mondo cattolico, dove la professione di fede tridentina promulgata da Pio IV (13 novembre 1564) adottò il simbolo costantinopolitano che non menzionava la discesa agli inferi<sup>18</sup>; sia nel mondo protestante, dove generalmente essa non fu accolta dai riformati, ma venne invece inserita nella *Formula concordiae* luterana del 1577.<sup>19</sup>

Lo statuto problematico di questo articolo di fede era legato al fatto che questo episodio cristologico non era esplicitamente narrato da nessuno dei Vangeli; tuttavia, i sostenitori della dottrina del *descensus* potevano avvalersi di diversi passi scritturistici. Tra questi, alcuni brani di lettere paoline, il Vangelo di Matteo e gli Atti degli Apostoli alludevano a una discesa sotto terra di Cristo dopo la morte<sup>20</sup>; la prima lettera di Pietro menzionava la sua predicazione a quegli spiriti “che erano in carcere”<sup>21</sup>; e l'Apocalisse di Giovanni parlava del suo possesso delle “chiavi della morte, e dell'inferno”.<sup>22</sup> Un secondo luogo di Matteo descriveva infine il terremoto al momento della morte di Cristo e la resurrezione dai sepolcri di molti corpi di santi che dormivano.<sup>23</sup> Secondo il deuterocanonico Sirach (*Ecclesiasticus*), inoltre, Sa-

pienza sarebbe penetrata in “omnes inferiores partes terrae”<sup>24</sup>; e allusioni simili erano offerte dai Salmi.<sup>25</sup>

Fin dai primi secoli del Cristianesimo, questi passi furono usati per sostenere il teologumeno o l'ipotesi teologica della missione di Cristo agli inferi, ma anche lo scopo e il significato di questa supposta missione furono oggetto di accese discussioni. L'idea sostenuta da Clemente di Alessandria e da Origene, secondo cui Cristo avrebbe predicato a tutti i dannati dell'inferno, fu confutata. Al tempo stesso, anche la vasta corrente di pensiero secondo la quale Cristo aveva liberato tutti i morti, ben attestata in tutte le aree cristiane intorno al Mediterraneo tra il IV e il VI secolo, divenne un'eresia.<sup>26</sup> L'“istituzionalizzazione” della credenza nella discesa di Cristo, ovvero la penetrazione nei simboli di fede avvenuta tra il IV e il VI secolo, come è stata recentemente studiata da Rémi Gounelle, non pose fine al dibattito.<sup>27</sup> Uno dei problemi riguardava chi fossero i destinatari della missione divina. Secondo l'idea prevalente nella Chiesa occidentale già all'inizio del V secolo, solo alcuni potevano aver beneficiato della visita di Cristo agli inferi: questi erano i giusti dell'Antico Testamento che erano morti e scesi agli inferi prima dell'avvento di Cristo, ma che – secondo l'esegesi tipologica cristiana – l'avevano anticipato.

## Il Vangelo di Nicodemo

Alcuni testi liturgici e narrazioni apocrife composti nello stesso periodo, o poco più tardi, contribuirono in maniera decisiva a rendere popolare attraverso un vivido e ricco racconto questa liberazione dall'inferno dei patriarchi e dei profeti biblici. Già tra il IV e il VI secolo il motivo della discesa si era insinuato, secondo evoluzioni complicate e diverse da regione a regione, nelle commemorazioni liturgiche pasquali a partire da alcune pericopi bibliche rielaborate, in particolare, nelle antifone *Cum rex gloria* e *Attollite portas* (dal *Sal.* 24 [23]).<sup>28</sup> Altri materiali di tipo dialogico o narrativo culminarono poi in un testo, noto in diverse versioni e redazioni latine, che prese il titolo di *Descensus Christi ad inferos* e venne a costituire la parte finale del *Vangelo di Nicodemo* o *Gesta Salvatoris*<sup>29</sup>; inoltre, in testi in parte derivati dal *Descensus*, che interpolavano a questo brani di una disputa pseudo-legale tra Cristo e Satana alle porte dell'inferno.<sup>30</sup> Studi recenti hanno discusso se le redazioni dei due testi componenti il *Vangelo di Nicodemo* (ma tramandati congiuntamente solo in alcuni manoscritti),<sup>31</sup> ovvero gli *Acta Pilati*, noti in diverse redazioni

greche e latine, tradizionalmente attribuiti al IV o al V secolo e considerati da alcuni studiosi formati da due parti (processo e morte di Gesù; avventure di Giuseppe di Arimatea), e il *Descensus Christi ad inferos*, siano coeve alla discussione teologica relativa all'articolo di fede, o invece successive. Innovando rispetto a studi precedenti, questa recente indagine ha stabilito che gli *Acta Pilati* sono anteriori al V-VI secolo, mentre il *Descensus*, certamente anteriore al IX secolo, fu forse composto tra il VI e il VII secolo, ovvero dopo l'affermazione del tema della discesa di Cristo agli inferi di Cristo nei simboli di fede.<sup>32</sup>

Il *Descensus*, un testo che ebbe un'enorme influenza sulla storia iconografica del limbo, rimane molto problematico: sia la lingua originale in cui esso fu scritto (non se ne conoscono, a oggi, redazioni greche), sia la sua data di composizione restano oggetto di dibattito. Sembra comunque probabile che la *Discesa agli inferi* non sia una traduzione di un originale greco perduto, bensì un testo redatto direttamente in latino, forse, come già detto, nel VI secolo.<sup>33</sup> Secondo gli studiosi, è possibile che questo testo abbia contribuito all'evoluzione della geografia infernale, sebbene non sia possibile provarla.<sup>34</sup> È da registrare il fatto che, nel *Descensus*, compare una menzione esplicita del peccato originale, come una dottrina ormai nota: all'ingresso di Cristo negli inferi, i personaggi di Inferno, Morte e i loro servitori gli gridano la propria sconfitta, chiedendogli: "chi sei tu, che liberi coloro che sono tenuti prigionieri, *incatenati dal peccato originale*, e che li riporti alla loro libertà originaria?".<sup>35</sup> Questo elemento è stato usato per porre un termine *ante quem non* per la redazione del testo tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, ovvero al momento in cui la nozione di peccato originale era stata chiarita negli scritti di Agostino.<sup>36</sup> Che sia così o meno, che i prigionieri liberati siano quelli che erano incatenati dal peccato originale può certo riflettere un'idea già diffusa, ma ciò non toglie che, vista l'ampia circolazione di questo testo, tale immagine abbia avuto un'influenza sul successivo e sempre più preciso sviluppo della geografia infernale.

### *Il "seno di Abramo"*

Fu infatti nel contesto di questo ampio dibattito intorno alla discesa agli inferi che, già tra il IV e il V secolo, i teologi occidentali cominciarono a chiedersi quali dovessero essere la forma e la struttura dell'inferno visitato da Cristo. Così facendo, essi co-

minciarono ad avventurarsi su un terreno assai incerto, in quanto la Bibbia non offriva alcuna descrizione precisa dell'aldilà. Nell'Antico Testamento un'unica parola, *sheol* in ebraico, reso con *ades* nella traduzione greca, indicava il luogo sotterraneo, neutro e indifferenziato dei morti. L'idea di un aldilà differenziato era comparsa solo nella letteratura apocalittica tardiva e nel libro dei Maccabei.<sup>37</sup> Neppure il Nuovo Testamento offriva descrizioni articolate del regno dei morti. Solo una parabola di Luca dava alcuni elementi per una rudimentale geografia che metteva a confronto i destini ultraterreni di un uomo povero, chiamato Lazzaro, e di un uomo ricco (Lc. 16, 19-31). Un soggiorno celeste, dove i giusti avrebbero risieduto in compagnia di Abramo, Isacco e Giacobbe, era menzionato anche in altri luoghi evangelici (Mt. 8, 11; Lc. 13, 28-29)<sup>38</sup>; ma la parabola di Lazzaro e dell'uomo ricco specificava che l'anima di Lazzaro era stata portata dagli angeli "nel seno di Abramo" (*in sinum Abrahae*), mentre quella del ricco era stata trascinata all'inferno; Luca aggiungeva che i due luoghi erano divisi da qualcosa di simile a un grande baratro.<sup>39</sup> Come ha mostrato uno studio di Outi Lehtipuu, questa parabola riformulava l'idea del confronto tra due destini opposti già conosciuto in tutto il Mediterraneo greco-romano; l'espressione "nel seno di Abramo" si trova tuttavia quasi solo in testi successivi al Vangelo di Luca.<sup>40</sup> Questa parabola e la relativa tradizione esegetica si rivelarono fondamentali per tutte le successive elaborazioni occidentali relative alla geografia, struttura e rappresentazione dell'aldilà in Occidente.

Per quanto anche l'origine dell'espressione "seno di Abramo" sia oscura, la sua caratterizzazione positiva era indubbia: la descrizione datane da Luca apriva la possibilità di un grado di beatitudine riservato ai giusti che precedettero Cristo, ma l'idea di un soggiorno beato indipendente dal suo avvento e dal battesimo – secondo il fondamentale Gv. 3, 5: "Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei" – poneva delle evidenti difficoltà. Già con Tertulliano cominciò a prevalere la tendenza ad assimilare il seno di Abramo non con una sede paradisiaca, ma con una collocazione infera.<sup>41</sup>

L'idea dei due inferni discussa da Agostino nel suo commento a *Sal.* 85, 13 si sviluppò come risposta al problema di conciliare il tema della discesa agli inferi con l'immagine del "seno di Abramo". Pensare che il "seno di Abramo" che Luca descriveva come una condizione beata fosse localizzato agli inferi risultava infatti contraddittorio.<sup>42</sup> Agostino aveva già perfettamente espresso questa contraddizione discutendo con il vescovo Evo-

dio della *Prima lettera di Pietro* 3, 18-20 (“in quo et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit”):

e non leggendosi mai tale cosa nelle autorità divine, in nessun modo bisogna credere che quel seno di Abramo, cioè una dimora di qualche quiete segreta, sia una qualche parte degli inferi. E del resto nelle stesse parole di tale maestro, dove scrive che Abramo disse “inter nos et vos chaos magnum firmatum est”, è abbastanza chiaro, mi sembra, che il seno di così tanta felicità non è una certa parte, e quasi un membro, degli inferi. Cos’è infatti il *chaos magnum* se non un certo iato che separa di molto quei luoghi tra i quali non solo si trova, ma è anche ben saldo? Per questo se la santa Scrittura avesse detto che il Cristo morto è venuto in quel seno di Abramo, non essendo nominato l’inferno e i suoi dolori, mi meraviglierei se qualcuno osasse asserire che è disceso agli inferi.<sup>43</sup>

Agostino non aveva incluso la discesa agli inferi nelle sue versioni del simbolo di fede; tuttavia, egli non negava la missione infernale. In un secondo momento cercò di sanare la contraddizione relativa al “seno di Abramo” prendendo in considerazione l’idea che l’inferno potesse essere diviso in due regioni distinte.<sup>44</sup>

Agostino presenta questa interpretazione appunto nel suo commento ai versi del Salmo 85. Per spiegare l’espressione *ex inferno inferior*, egli offre due possibilità esegetiche. Secondo la prima, l’inferno superiore da postulare sulla base della menzione scritturistica di un inferno inferiore non sarebbe altro che la terra dove regnano le passioni umane: secondo questa prima interpretazione, l’inferno inferiore rappresenterebbe dunque il regno dei morti nel suo insieme. Entrambi gli inferni esistono in contrapposizione a una regione celeste superiore; da entrambi gli inferni, quello terrestre e quello sotterraneo, Cristo con la sua venuta avrebbe liberato l’umanità.<sup>45</sup> A questa lettura, Agostino affianca una seconda basata proprio sulla parabola di Luca. Conviene leggere questa pagina per intero, in quanto è proprio per spiegare la parte finale di questo passo (qui evidenziata in corsivo) che l’autore della *Glossa ordinaria* a questo salmo introdusse l’immagine dell’“orlo dell’inferno” (*limbus inferni*):

Voglio prospettarvi anche un’altra interpretazione. Forse nello stesso inferno una parte più bassa, ove sono gettati gli empi che maggiormente hanno peccato. Non possiamo infatti chiaramente definire se nell’inferno Abramo si trovasse o no in un luogo suo particolare. Il Signore non era ancora disceso all’inferno per liberar-

ne le anime di tutti i santi che erano vissuti prima e, tuttavia, Abramo era in pace là nell'inferno. E quel ricco, mentre era torturato all'inferno, quando vide Abramo, sollevò gli occhi. Non avrebbe potuto guardare sollevando gli occhi, se Abramo non fosse stato in alto ed egli in basso. E che cosa rispose Abramo a lui che diceva: "Padre Abramo, manda Lazzaro affinché intinga il suo dito e faccia cadere una goccia sulla mia lingua, perché ardo in questa fiamma?". Gli rispose: "Figlio, ricordati il bene che hai ricevuto nella tua vita, mentre Lazzaro ha ricevuto il male; ma ora qui egli riposa, mentre tu sei torturato. E, oltre a tutto questo, tra noi e voi si è formato un grande abisso, tanto che noi non possiamo venire a voi, né da voi può alcuno venire a noi". *Orbene, il salmista che qui prega, forse guardava a questi due inferni* (ista duo fortasse inferna), *in uno dei quali riposavano le anime dei giusti e nell'altro erano torturate le anime degli empi*. Egli si sentiva nel corpo di Cristo e, pregando con la voce di Cristo, diceva che Dio aveva liberato la sua anima dall'inferno più basso, in quanto lo aveva liberato da quei peccati per i quali poteva essere trascinato ai supplizi dell'inferno più basso.

*"Quasi in ora et in limbo inferni"*

Proviamo a confrontare il passo appena riportato con la pagina della *Glossa ordinaria*. Generalmente il commento biblico noto come *Glossa ordinaria* ha come fonte principale Cassiodoro, ma, nel caso di *Sal.* 85, 13, esso ricorre invece al testo di Agostino. Per chiarire l'esegesi agostiniana del versetto, l'autore di questa parte di commento aggiunse un paragone, qui sotto evidenziato in caratteri corsivi:

"Dall'inferno più basso." Agostino: con questo, intendiamo che ci sono come due inferni, uno inferiore e uno superiore. Infatti, per quale motivo si direbbe inferiore, se non perché esiste un inferno superiore? Dunque: è celeste la dimora degli angeli, dove c'è la vita delle gioie ineffabili, dove c'è l'immortalità e l'incorruttibilità suprema. La dimora terrena, dove ci sono la carne e il sangue, la dipartita e la successione, la mutabilità e la mortalità, è più in basso. Da questa dimora terrena si va nell'inferno inferiore, da dove Dio liberò le anime attraverso l'invio del figlio. E infatti il figlio fu inviato in questi due inferni: dal primo, liberò le anime con la sua nascita; dal secondo, con la sua morte. Oppure, in quello stesso inferno più basso c'è una parte più bassa dove stanno gli empi. Da dove il ricco epulone leva gli occhi ad Abramo che con gli altri giusti era *quasi sul margine e sull'orlo dell'inferno*, come in un inferno superiore. Dal quale è liberato colui che, libero dai peccati, non viene mandato nell'altro. Queste sono opinioni, e non asserzioni.<sup>46</sup>

Il paragone “come sul bordo e sull’orlo dell’inferno” (*quasi in ora et in limbo inferni*) introdotto dalla *Glossa* dovette sembrare efficace anche a Pietro Lombardo, il quale lo riportò nel suo proprio commento ai Salmi,<sup>47</sup> un testo che, come già detto, nelle intenzioni del Lombardo doveva fornire un’espansione e una esposizione più chiara della *Glossa ordinaria* e delle autorità da questa usate.<sup>48</sup>

### *Limbus inferni*

Riassumiamo: secondo una delle due interpretazioni proposte da Agostino, l’espressione *infernus inferioris* poteva indurre a postulare l’esistenza di un inferno superiore, una nozione che era sostenibile sulla base della storia lucana dell’uomo ricco che, tormentato all’inferno, alza gli occhi verso Abramo che si trova con gli altri giusti in una zona forzosamente più alta. Questa necessaria suddivisione tra i due inferni fu largamente accettata, ed espressa in termini molto chiari, ad esempio, già da Gregorio Magno.<sup>49</sup> Il passo ulteriore fu compiuto quando, per spiegare questa suddivisione, fu introdotta una seconda immagine, quella dell’*orlo dell’inferno*, come avvenne nelle pagine della *Glossa ordinaria*, secondo cui Abramo si trova “quasi sul margine e sull’orlo dell’inferno”.

Sarebbe difficile sostenere che la *Glossa ordinaria* sia stato il primo testo in assoluto a servirsi di questo paragone. Tuttavia, credo probabile che il paragone “quasi in ora et in limbo inferni” introdotto, in particolare, dalla *Glossa ordinaria*, sia stato determinante non solo per il testo di Pietro Lombardo, ma anche, attraverso la *Glossa* e lo stesso Lombardo, per la diffusione dell’espressione *limbus inferni* che, da semplice termine di paragone, divenne poi il nome vero e proprio di una precisa sezione dell’inferno – il limbo. Come vedremo (con maggior abbondanza di esempi) nel prossimo capitolo, a partire dalla fine del XII secolo *limbus inferni* divenne infatti il nome corrente, e in molti casi preferibile al problematico “seno di Abramo” menzionato da Luca, per indicare il luogo dei giusti dell’Antico Testamento. Una figura retorica inizialmente introdotta a fini esegetici nella riscrittura di un testo agostiniano a margine di un salmo finì con il prevalere su un’espressione scritturistica, diventando il nome di un luogo dell’aldilà.

In questo processo di denominazione e organizzazione dei luoghi dell’aldilà messo in atto dai teologi scolastici, di cui se-



guiremo gli ulteriori sviluppi nei prossimi capitoli, l'idea che l'inferno avesse almeno due livelli e che la discesa di Cristo agli inferi fosse avvenuta a vantaggio principalmente dei patriarchi e dei profeti, che dovevano trovarsi nella parte superiore dell'inferno, e dunque non in paradiso come l'espressione "seno di Abramo" poteva lasciar pensare, aveva due vantaggi: permetteva di ridurre a una collocazione sotterranea l'immagine del seno di Abramo, ovvero di una beatitudine precedente all'avvento di Cristo, e di conciliarla con un'interpretazione riduttiva della missione di Cristo nel mondo infernale.

In questo modo, la discesa agli inferi venne a costituire la prima tappa della versione cristiana della storia della salvezza, il cui secondo e ultimo tempo sarebbe stato segnato dal Giudizio universale.<sup>50</sup> La liberazione operata da Cristo dei giusti dell'Antico Testamento sarebbe stata anche usata come argomento antiebraico, ad esempio per distinguere tra un'umanità incompleta o monca di qualcosa (quella vissuta prima di Cristo) e una umanità restituita alla sua originale integrità.<sup>51</sup> Nella liturgia e nelle immagini, "seno di Abramo" continuò a significare una condizione di ricompensa paradisiaca degli eletti, inferiore in dignità al reame dei cieli; il termine, tuttavia, passò a indicare, più che un luogo specifico, il nome possibile di differenti condizioni dell'aldilà.<sup>52</sup>

Le differenze tra le due principali versioni latine del *Vangelo di Nicodemo* sarebbero da riconsiderare alla luce di questo processo di riorganizzazione dell'inferno. Secondo la cosiddetta versione A, la salvezza portata da Cristo agli inferi riguarda tutti gli uomini; nella versione B, invece, la salvezza è esplicitamente limitata ai patriarchi e ai profeti. Non è possibile datare precisamente la versione B – non è dunque possibile stabilire una precedenza cronologica tra questo testo, che non menziona il limbo, e le prime attestazioni della nozione di limbo. Tuttavia, è significativo che tutti i manoscritti noti della versione B siano datati tra il XII e il XV secolo, ovvero proprio a partire dal momento in cui i teologi occidentali stavano approntando la nozione di un inferno esclusivamente dedicato ai patriarchi.<sup>53</sup>

Come vedremo, i principali elementi e molti particolari delle immagini occidentali della discesa agli inferi dipendevano dal *Descensus* del *Vangelo di Nicodemo* che, specialmente nei secoli del basso Medioevo, godette di un'enorme fortuna, almeno a giudicare dalla quantità di copie manoscritte tanto dell'originale greco quanto della versione latina presenti nelle biblioteche italiane ed europee.<sup>54</sup> Dall'inizio del XIV secolo in poi se ne diffuse-

ro volgarizzamenti in tutte le letterature, più tardi messi a stampa.<sup>55</sup> Alla popolarità della vivace rappresentazione della liberazione delle anime dei giusti dagli inferi, caratterizzata da accesi dialoghi tra Satana, Inferno e Cristo e da una violenta opposizione di luce e tenebre, avevano contribuito, a partire dal XIII secolo, anche testi di larga circolazione, su questo punto dipendenti proprio dal vangelo apocrifo, come lo *Speculum Historiale* di Vincenzo di Beauvais e la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze ("Resurrezione di Cristo").<sup>56</sup> Come già notò Jacques Le Goff, mentre nel *Vangelo di Nicodemo* il luogo della discesa di Cristo è l'inferno (ma con l'importante distinzione che abbiamo notato sopra tra la versione A e la versione B), in questi due testi l'azione si svolge ormai al limbo.<sup>57</sup>

In una *Summa* redatta a Bamberg tra il 1202 e il 1206, la stessa formula "in limbo inferni" che abbiamo visto utilizzata per l'inferno dei patriarchi risulta attestata, forse per la prima volta, in riferimento a una seconda categoria di anime: i bambini morti prima di ricevere il sacramento del battesimo.<sup>58</sup> Anche su questo punto, come su tutta la struttura dell'aldilà, i teologi scolastici cominciarono a rinnovare la discussione: alcuni di coloro che se ne occuparono sfruttarono la nuova formula per rivedere la questione della condanna dei bambini morti senza battesimo che, come vedremo subito, sette secoli prima Agostino aveva ritenuto necessaria per confutare i pelagiani. Il concetto di *limbus inferni*, già in uso per attenuare in senso negativo la potenzialità paradisiaca del "seno di Abramo", apparve utile anche per attenuare, questa volta in senso positivo, la condanna all'inferno dei bambini morti senza battesimo. Al di là della mera questione scolastica e delle ulteriori distinzioni che, come vedremo, furono sviluppate dai teologi, cosa accomunava e cosa distingueva questi due gruppi di anime? Trovare un posto nella storia della salvezza per i giusti vissuti prima dell'istituzione del battesimo era tutto sommato una questione accademica e intellettuale (molto concreta era semmai l'esclusione dalla salvezza degli ebrei vissuti nell'età cristiana, per i quali nessun teologo medievale parlò di limbo)<sup>59</sup>; il problema della morte dei neonati toccava invece in modo molto più immediato e quotidiano tutta la società. Che differenza c'era tra la morte di un neonato prima e dopo il battesimo? E perché si fece ricorso anche in questo caso all'immagine dell'orlo dell'inferno?

## 2.

### *Limbus puerorum?*

#### *Perpetua e Dinocrate*

La prima visione cristiana relativa al destino di un bambino nell'aldilà si trova nel diario del carcere attribuito alla martire ventiduenne Perpetua, uccisa nel 203. Secondo il testo originale, Perpetua sogna il fratellino Dinocrate che, vestito di stracci, assetato e con il volto deturpato da una brutta ferita, cerca invano di raggiungere una fontana troppo alta per lui. Solo in seguito alle preghiere di Perpetua, Dinocrate appare nuovamente ben vestito, sanato e finalmente capace di dissetarsi. Perpetua capisce allora che il fratellino è stato liberato dai tormenti infernali ("tunc intellexi translatum eum esse de poena").<sup>1</sup>

Questo resoconto del sogno relativo al risanamento e dissestamento del defunto fratellino Dinocrate era stato omissivo già nella tarda antichità dalle versioni tramandate degli atti del martirio di Perpetua<sup>2</sup>: fino al Seicento, quando la versione completa della *Passio Perpetuae* fu ritrovata in un codice cassinese da Lucas Holstenius (1596-1661), la visione di Dinocrate era conosciuta solo attraverso alcuni passi di Agostino. C'è oggi accordo riguardo al fatto che il sogno di Perpetua sia difficilmente interpretabile come una prefigurazione delle pene purgatorie.<sup>3</sup> La visione di Perpetua non può essere connessa con la dottrina del purgatorio, se non nel senso che le generazioni successive hanno letto questa visione cercando di accordarla a quella dottrina.<sup>4</sup> Non è nemmeno dimostrabile che la piscina richiami il battesimo, né che la visione sia effettivamente legata ad antiche

nozioni riguardo alla morte per sete e al destino di coloro che muoiono anzitempo.<sup>5</sup>

Tuttavia, per noi è determinante che, all'inizio del V secolo, la vicenda di Dinocrate fosse usata proprio come argomento in favore della possibilità di salvezza dei non battezzati attraverso le preghiere: contro questa opinione Agostino affermò decisamente che Dinocrate doveva essere già stato battezzato, poiché in caso contrario non avrebbe potuto essere salvato.<sup>6</sup> Una riprova della tenacia della lettura agostiniana, nell'interpretazione cattolica, è il fatto che, quando il testo della visione ritrovato da Holstenius fu pubblicato dal gesuita Pierre Poussines, questi non rinunciò a riportare l'opinione secondo cui la parola che indica lo spazio tra la martire Perpetua e il fratellino Dinocrate (*diadema*) sarebbe stata un corrispondente semantico del termine scolastico *limbo*, ma si affrettò anche a ribadire che questa osservazione linguistica non inficiava l'interpretazione purgatoriale della visione.<sup>7</sup>

Agostino cercò insomma di ricondurre il contenuto della visione ad alcuni precisi principi teologici: Dinocrate doveva essere già stato battezzato, in quanto altrimenti non avrebbe potuto essere salvato. Tuttavia, nel testo della visione di Perpetua non si parla affatto di battesimo. Quando e come si era affermata l'idea che il battesimo fosse necessario alla salvezza?

### *I morti anzitempo, il battesimo e la sepoltura*

I feti o i neonati morti prima del battesimo possono essere considerati un sottoinsieme dei morti anzitempo, una categoria di anime dalla difficile sistemazione in diverse culture. Sappiamo dalle fonti letterarie e dai cosiddetti papiri magici che già nel mondo greco i morti prima del tempo, così come i morti insepolti (*ataphoi*), costituivano una minaccia vagante.<sup>8</sup> Alcune testimonianze epigrafiche antiche descrivono in modo vivido la morte prematura come un rapimento messo in atto dai demoni, chiamati con diversi nomi tra i quali Moira e Ade.<sup>9</sup> Tertulliano, nel suo *De anima*, composto intorno al 211, attesta che le credenze relative alle anime dei morti anzitempo (per i quali egli usa proprio il termine greco *ahoros*) e dei morti insepolti erano ancora diffuse all'inizio del III secolo dell'era cristiana: "generalmente, si ritiene che le anime degli insepolti non possano entrare agli inferi" (*De anima* 56, 2)<sup>10</sup>; "inoltre, si dice che le anime dei morti anzitempo vagano qui, finché non abbiano raggiunto l'età

alla quale sarebbero arrivati se non fossero morti prematuramente” (*De anima* 56, 3).<sup>11</sup> Tertulliano confuta queste credenze con argomenti razionali tra i quali anche quello che, se gli inferi (intesi come oltretomba in generale) sono un buon posto, è assurdo che anime “pure” e “innocue” (56, 8) come quelle dei morti anzitempo ne siano escluse.<sup>12</sup> Come abbiamo già visto, nel IV secolo anche il greco Gregorio di Nissa dedicò un opuscolo intero alla questione dei bambini morti prima del tempo.<sup>13</sup> Ora, è molto interessante notare come, in questa sua trattazione della morte prematura, probabilmente composta tra il 385 e il 386, non compaia alcun riferimento al battesimo.<sup>14</sup> Tertulliano e Gregorio di Nissa, come anche altri autori cristiani a loro contemporanei e precedenti, non descrivono il battesimo come qualcosa che conferisca ai bambini qualcosa in più, in termini di innocenza, di quello che essi già hanno.<sup>15</sup> Tertulliano è la più antica fonte letteraria a fornire un’attestazione della pratica del battesimo dei bambini; tuttavia, questa pratica non è da lui incoraggiata, né ritenuta necessaria. Quando e perché, dunque, si sviluppò invece l’idea che il battesimo fosse indispensabile ai neonati?

Un’ipotesi che vale la pena considerare è se nel mondo cristiano occidentale l’enfasi sul battesimo degli infanti non sia cresciuta proprio in relazione, o anche in relazione, al persistere di idee relative alle connotazioni negative dei morti anzitempo, come attestate da Tertulliano, e per quanto vaghe esse fossero.<sup>16</sup> In effetti, vari segnali inducono a credere che il battesimo degli infanti, già menzionato da Tertulliano, sia stato praticato, almeno fino al III secolo, solo in caso di malattia o rischio di morte imminente dei bambini, ovvero in caso di emergenza, e, forse, anche come profilassi contro i rischi della morte prematura. Questa pratica emergerebbe in particolare da alcune iscrizioni funerarie.<sup>17</sup> Visto l’alto tasso di mortalità infantile nel mondo antico è facile capire come una pratica di emergenza divenne poi normale. La teologia avrebbe poi riconosciuto e giustificato quello che avveniva in pratica.<sup>18</sup> Nel IV secolo la pratica del battesimo degli infanti non era ancora la norma; la situazione cominciò a cambiare verso la fine del secolo.<sup>19</sup>

Dalla fine del IV secolo in poi si sarebbe affermata sempre di più, specialmente in Occidente, un’interpretazione “forte” del battesimo dei bambini, che, da pratica profilattica, divenne un rito capace di spostare la soglia della “vita” dalla nascita naturale a quella spirituale. Il battesimo dei bambini avrebbe avuto, insomma, anzitutto la funzione di combattere il rischio di morte

fisica e quindi anche le conseguenze spirituali della morte prematura. Questa forte preoccupazione per la morte prematura che, secondo questa teoria, determinò l'affermazione del battesimo dei bambini come pratica diffusa, ebbe però la conseguenza di lasciare senza alcuna protezione quei feti o quei neonati che morivano incidentalmente prima che si potesse ricorrere al battesimo – ovvero, quelli che nel mondo latino sarebbero in seguito diventati i bambini del limbo. L'assenza del tema del battesimo nel trattato di Gregorio di Nissa sui morti prematuri suggerisce che, almeno per Gregorio, ma forse più in generale nel mondo greco, il battesimo non venisse caricato delle stesse forti connotazioni apotropache.<sup>20</sup>

Un altro sviluppo precoce, anche questo difficile da datare precisamente, riguarda il cambiamento nelle pratiche e nelle norme relative alla sepoltura da attribuire ai corpi dei morti prematuri. Nel mondo romano antico non sembra individuabile un'attitudine univoca nei confronti della morte dei bambini, che venivano sepolti variamente sia nei cimiteri insieme agli adulti, sia in quartieri a loro riservati, sia dentro o vicino alle case e spesso con offerte votive.<sup>21</sup> Un'ipotesi possibile è quella secondo la quale i cambiamenti nelle pratiche di sepoltura in Europa siano intervenuti quando il clero cominciò a occuparsi della cura dei morti, che in precedenza era affidata alle famiglie.<sup>22</sup> Non esiste una legislazione tardo antica relativa alle pratiche di sepoltura ecclesiastica; tuttavia, la cronologia di questo cambiamento sembra coincidere con quella dell'affermazione del battesimo dei bambini. Agostino fu certamente tra coloro che contribuirono alla separazione dei morti battezzati da quelli non battezzati, contro le aspettative dei laici. Lo si ricava da uno dei suoi sermoni, databile alla fine del IV secolo e dedicato al divieto di seppellire i catecumeni insieme alle salme dei fedeli, una pratica che, a quanto pare da questo testo, i cittadini benestanti pensavano ancora di potersi permettere<sup>23</sup>:

Ad ogni modo dovete sapere tutti, o carissimi, – e del resto molti di voi, o quasi tutti, lo sanno – che, secondo le usanze e la disciplina della Chiesa, la salma di chi muore catecumeno non deve essere sepolta insieme alle salme dei fedeli, cioè là dove vengono celebrati i misteri, a cui partecipano i fedeli. La cosa non può essere accordata a nessuno, e il comportarsi diversamente altro non sarebbe che una colpevole parzialità verso alcune persone.<sup>24</sup>

Per riassumere: ancora nel III secolo dell'era cristiana il tema antico dei morti anzitempo era noto. I teologi più influenti di questi primi secoli, fino ad Agostino, conoscevano le idee pagane in proposito (che, come vedremo più avanti, includevano anche la descrizione virgiliana dell'incontro tra Enea e i bambini morti anzitempo alle porte degli inferi). È probabile che la pratica del battesimo dei bambini si fosse diffusa, a partire dalla fine del IV secolo e in concomitanza con gli sviluppi della dottrina del peccato originale, anche come rimedio contro la morte prematura, e le sue conseguenze. Presto, e ancora una volta con Agostino, il tema della sepoltura venne associato a quello del battesimo. L'associazione tra battesimo, salvezza e sepoltura rituale, già pienamente formatasi all'altezza del V secolo, servì a risolvere solo in parte il problema dei morti prematuri e delle credenze a essi associate. La soglia della "vita" fu spostata al momento del battesimo, il sacramento che permetteva di nascere in spirito e di accedere alla vita eterna. Il problema della morte prematura, però, non poteva essere risolto del tutto; anzi, proprio questo sviluppo lo rese più drammatico, anche se ne limitò i danni ai soli non battezzati – una sorta di sottoinsieme (le cui dimensioni è impossibile calcolare) di tutti i bambini morti nell'infanzia. È, infatti, proprio in un sermone di Agostino che troviamo anche una delle prime menzioni di una resurrezione miracolosa di un bambino morto prima del battesimo avvenuta a Uzala (la città del vescovo Evodio che abbiamo già ricordato sopra) per intercessione del santo martire Stefano.<sup>25</sup> La permanenza di questo sottoinsieme, o meglio di questo residuo di morti senza risorse salvifiche (se non miracolose), al quale non poteva essere concessa una sepoltura rituale, fu il nodo non risolto intorno al quale, durante il Medioevo e fino a tutta l'età moderna, continuarono a svilupparsi le idee sul limbo. Vedremo in quali modi le nozioni diffuse di innocenza e di misericordia, solo in parte contenute dall'idea teologica di limbo, continuarono a scontrarsi contro quella che divenne la sempre più rigida barriera del battesimo.

*Gv. 3, 5 contro Gv. 14, 2*

Riguardo al tema specifico del destino delle anime dei bambini non battezzati, la posizione di Agostino si era definita sotto la pressione delle idee di Pelagio e dei pelagiani.<sup>26</sup> A coloro che interrogavano Pelagio sulla sorte dei bambini morti senza batte-

simo, l'asceta inglese (o irlandese) rispondeva di "sapere dove sicuramente non andavano, ma di non conoscere dove andavano".<sup>27</sup> Secondo Agostino, Pelagio in tal maniera confessava che i bambini non potevano accedere al regno di Dio (*regnum Dei*), promesso solo a chi rinasce con il battesimo sulla base di Gv. 3, 5 ("Chi non sarà rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo non entrerà nel regno dei cieli"), ma si rifiutava di indicare la loro sorte per non dover ammettere che era loro riservata la morte eterna.<sup>28</sup> In seguito, il pelagianesimo si esprime più chiaramente sopra la questione, sulla base di una interpretazione particolare e restrittiva del passo di Giovanni, secondo la quale *regnum Dei* significava soltanto *regnum coelorum* ma non in generale *vita aeterna*. Il regno dei cieli era negato alle anime dei bambini non battezzati, ma a esse poteva sempre spettare la vita o la salvezza eterna.<sup>29</sup> Una simile distinzione tra diversi gradi di beatitudine si appoggiava su un altro passo giovanneo: "In domo Patris mei mansiones multae sunt" (Gv. 14, 2).

Proprio l'interpretazione pelagiana di questo passo risulta colpita da un canone presente come terzo (3') in alcuni dei codici che riportano le risoluzioni del Concilio di Cartagine (418), ma che sembra tramandato a parte:

così pure è stato deciso che se qualcuno afferma che il Signore ha detto: "Nella casa del Padre mio ci sono molte dimore", per il motivo che si intenda che nel regno dei cieli ci sarà un qualche luogo posto nel mezzo o un luogo altrove, dove vivono come beati gli infanti che trapassarono da questa vita senza il battesimo, senza del quale non possono entrare nel regno dei cieli, che è la vita eterna, sia anatema. Infatti, giacché il Signore dice: "Chi non sarà rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo non entrerà nel regno dei cieli", quale cattolico può dubitare che sarà associato al diavolo chi non ha meritato di essere coerede di Cristo? Chi infatti manca dalla parte destra, senza dubbio finirà in quella sinistra.<sup>30</sup>

L'autenticità di questo canone è discussa: la storia della sua tradizione non è del tutto chiara e le parole di Agostino (nel *De natura et origine animae*, II, 12, n. 17), che probabilmente prese parte alla discussione, "sono troppo vaghe" per essere considerate, come spesso è stato fatto, una prova dell'approvazione di questo canone da parte di papa Zosimo.<sup>31</sup> Da un testo di questo tipo emerge comunque una netta opposizione tra la possibilità di sostenere l'esistenza di una pluralità di luoghi dell'aldilà e una forte spinta a semplificare radicalmente in due sole alternative i possibili destini dell'anima: "chi manca dalla parte destra, senza



dubbio finirà in quella sinistra".<sup>32</sup> La storia del limbo può essere letta anche come una lunga resistenza a questa logica binaria: una resistenza che continua a immaginare un *medius locus*, dove discesa e ascesa, per riprendere l'idea di Grabar, non sono due movimenti esclusivi (verso, rispettivamente, l'inferno o il paradiso) o successivi (come sarà poi nel caso del purgatorio), ma compresenti in una sorta di stato di sospensione.

### *Ambivalenza di Agostino*

Da parte di Agostino, la condanna dei bambini non battezzati fu soprattutto una conseguenza della necessità di definire e quindi condannare l'eresia pelagiana della negazione del peccato originale. Solo sottovalutando il peccato originale e i suoi effetti si potevano sostenere le posizioni pelagiane o affermare, come aveva fatto in precedenza Gregorio di Nissa, che i bambini morti con o senza battesimo prima dell'età della ragione non sarebbero stati ricompensati con la vita beata, perché non avevano compiuto niente di buono, ma neanche sarebbero stati puniti. Posizioni come questa e quella di Gregorio Nazianzeno che, pur biasimando chi dilazionava il battesimo, si astenevano dal pronunciarsi riguardo al destino dei bambini, caratterizzarono il modo di vedere la questione in Oriente, ma rimasero marginali in Occidente.<sup>33</sup> Il tema, qui, si rivelò più critico in buona misura proprio per il peso dell'autorità di Agostino, dalla quale dipendeva anche in gran parte la dottrina del peccato originale. Eppure, in altre occasioni e anche in seguito all'inizio della controversia pelagiana, egli aveva espresso il suo dolore per la pena dei poveri bambini e si era difeso dall'accusa di averli consegnati al diavolo.<sup>34</sup> Sia discutendo con i pelagiani (411 e 421) sia nell'*Enchiridion* (421), aveva precisato che la condanna dei piccoli sarebbe stata la più lieve o mite possibile e che essi non avrebbero comunque mai sofferto una pena tale che sarebbe stato meglio per loro non essere mai nati.<sup>35</sup>

Queste diverse prese di posizione lasciavano di fatto aperta, in qualche modo, la possibilità di un destino intermedio – possibilità che sarebbe stata percorsa dai successivi teologi del limbo. Questo atteggiamento ambivalente di Agostino, che George J. Dyer ha definito addirittura un "paradox of vigor and vacillation", fu un elemento destinato a caratterizzare tutto lo sviluppo successivo del dibattito sul limbo.<sup>36</sup> Leszek Kolakowski ha individuato questa ambiguità nel fatto che, se il Dio di Agostino è

sovrano, per quello che riguarda i neonati sembra invece impotente, come se ci fosse “une loi d’airain indépendante de sa volonté qui l’empêche de les sauver”.<sup>37</sup> In Occidente, nessuna successiva speculazione teologica poté prescindere da questa “étrange doctrine”, ma, all’interno della storia teologica, la fedeltà nei confronti di Agostino diede esiti diversi a seconda di quale delle sue affermazioni – o delle sue esitazioni – si scelse di accentuare.<sup>38</sup> Non solo i più rigidi interpreti, tra i quali il generale agostiniano Gregorio da Rimini (1300-1358) che fu soprannominato il “tormento dei putti”,<sup>39</sup> ma anche coloro che andarono alla ricerca di soluzioni alternative cercarono di basarsi su qualche pronunciamento del vescovo antipelagiano.

### *Disagio sistematico*

Il paradosso e l'imbarazzo di cui hanno parlato George J. Dyer e Leszek Kolakowsky possono essere considerati anche i sintomi di un disagio, se non di un vero e proprio malessere riguardo al nodo del destino dei non battezzati, che crebbe insieme alla costruzione del Cristianesimo occidentale. La storia teologica del limbo dei bambini rivela continue impasse: da un lato, l'impossibilità, dettata non solo da un'astratta idea di misericordia divina, ma anche – come vedremo – dalla pressione sociale, di formulare in maniera dogmatica la condanna di anime innocenti alle fiamme infernali – secondo quella che, come avrebbe detto il frate predicatore Francisco de Vitoria nel Cinquecento, era la “tacita obiezione di molti”<sup>40</sup>; dall'altro, quella che divenne l'impossibilità di liberare, se non per mezzo del battesimo, queste stesse anime innocenti da un'eredità negativa gravante sulla loro natura; infine, l'impossibilità di proporre una soluzione alternativa.

Come vedremo, la proposta del limbo non fu mai riconosciuta in maniera piena e autorevole. L'impulso dato dall'attività e dagli scritti di Agostino allo sviluppo di questo insieme di problemi fu senz'altro decisivo in Occidente; tuttavia, la questione non è circoscrivibile all'influenza, per quanto determinante, di un singolo individuo. Le domande che dobbiamo porci sono almeno due: 1) se il problema dell'innocenza non pura, o di una distinzione cruciale tra innocenza e purezza, fu solo una conseguenza del lavoro dei teologi latini o se aveva a che vedere anche con temi, immagini e problemi più diffusi; 2) se la nozione di *limbus puerorum* abbia una genesi solo interna alla teologia, o

se invece non restituisca elementi di un più ampio dibattito e di immagini dell'aldilà più antiche o addirittura tendenti a resistere alla schematizzazione dei luoghi dell'aldilà elaborata dai teologi occidentali. Abbiamo già visto nel primo capitolo come la stessa parola fosse un prestito dal latino classico. Vediamo se dal dibattito teologico sia possibile estrarre qualche risposta rivelatrice di domande provenienti da altri ambiti.

### *Fuoco metaforico*

Come sembra anzitutto chiaro, i maestri di teologia che si occuparono del problema della condanna dei bambini cercarono di trovare qualche appiglio, entro i limiti dati dalle posizioni agostiniane, per un'attenuazione della pena dovuta a queste anime. Nelle scuole di teologia il dibattito su questo punto si fece specialmente fitto tra il XII e il XIII secolo, in concomitanza con il più largo movimento verso l'elaborazione di un sistema razionale di pene e retribuzioni. Gli elementi preesistenti che furono sviluppati per giustificare razionalmente e teologicamente questa mitigazione della pena furono principalmente due: l'articolazione dell'inferno in due livelli di cui abbiamo parlato nel primo capitolo, come descritta molto chiaramente, tra gli altri, anche da Gregorio Magno,<sup>41</sup> e le definizioni agostiniane della pena dei bambini come *omnium mitissima* o *levissima*.<sup>42</sup> Queste formule costituirono il punto di partenza per sostenere l'idea che tale pena non consistesse nelle fiamme infernali.

Un elemento che facilitò questo sviluppo fu la possibilità di interpretare in modo metaforico il "fuoco perpetuo" di cui aveva parlato Agostino. Troviamo questa idea nel commentario di Abelardo a *Rm.*, 5, 19, dove si discute del peccato originale:

La pena degli infanti morti senza battesimo ci è presentata da Agostino nell'*Enchiridion* come molto mite. Ritengo che questa pena non consista in altra cosa che nel fatto che essi soffrono le tenebre, ovvero nel fatto che sono privati della visione della maestà divina, senza nessuna speranza di recuperare questa visione. È questo tormento della coscienza, se non mi sbaglio, che il beato Agostino designa col nome di fuoco perpetuo.<sup>43</sup>

Forse Abelardo non fu l'unico a proporre questa interpretazione metaforica del "fuoco perpetuo" come mere "tenebre", ma

certo nella formulazione da lui offerta questa proposta fu molto influente.

Pietro Lombardo, nelle sue *Sententiae*, lasciò cadere anche la menzione delle *tenebrae*, riferendosi solo all'eterna privazione della visione di Dio (*Dei visione carebunt in perpetuum*).<sup>44</sup>

### *Carentia visionis*

Una formula meramente privativa, che (non è un dettaglio da poco) aboliva anche il cenno alla durata perpetua della pena, fu infine usata con estrema chiarezza da Innocenzo III in una lettera inviata alla fine del 1201 a Imbert d'Eyguières arcivescovo di Arles: "la pena del peccato originale è la mancanza della visione di Dio; mentre la pena del peccato effettivo è il supplizio della gehenna eterna".<sup>45</sup>

È possibile interpretare queste successive attenuazioni e distinzioni come risposte a domande sul destino dei bambini non battezzati, provenienti da strati più ampi della società?

La lettera a Imbert era stata scritta per confutare l'opinione dei Catari e di altri eretici che contestavano il battesimo degli infanti, e che per questo preoccupavano l'arcivescovo di Arles. Contro tali eretici, almeno a partire dal 1201, Innocenzo affermò a più riprese la necessità del battesimo per i bambini come mezzo per la loro salvezza. Al tempo stesso, e in particolare in questa lettera, sviluppò in maniera più chiara di quanto fosse stato fatto prima da parte di un papa la distinzione tra pena dovuta al peccato *actualis* o effettivo ("gehennae perpetuae cruciatu") e pena dovuta al peccato originale ("carentia visionis dei"). Da un lato, insomma, il battesimo degli infanti veniva difeso; dall'altro la loro pena in caso di mancato battesimo era attenuata. Inoltre, non nella lettera a Imbert, ma in altre sue prese di posizione, Innocenzo aveva introdotto una distinzione che, nonostante le cautele imposte dalla tradizione, facilitava la pratica del battesimo forzato. Poiché la lettera del 1201 fu inserita nelle *Decretales* di Gregorio IX, raccolte da Raimondo de Peñaafort e promulgate nel 1234, le due righe dedicate alla netta distinzione tra la pena del peccato originale e la pena del peccato effettivo divennero canoniche, e sono solitamente considerate una delle basi teologiche per lo sviluppo della nozione di limbo. Ma, di fatto, qui Innocenzo non fa che riprendere *en passant* la formula privativa già proposta da Pietro Lombardo, lasciando cadere la menzione della durata perpetua: né qui né altrove, nella docu-

mentazione prodotta da Innocenzo III, viene data alcuna indicazione ulteriore rispetto a un luogo di pena separato dalla *gehenna*. Innocenzo, quindi, non si servì dell'immagine del *limbus inferni* che, per quanto riguarda i bambini, era una proposta che stava avanzando proprio negli anni del suo pontificato (ricordiamo che la prima testimonianza dell'uso di questa formula in relazione ai bambini è stata rintracciata in una *Summa* redatta a Bamberg tra il 1202 e il 1206).<sup>46</sup> Usò invece, in relazione a barbari e pagani, l'immagine del *terminus*, di cui già si era servito in relazione agli eretici (da *exterminare*).<sup>47</sup> Nel 1209 il pontefice esortò l'arcivescovo di Lund e il "re di Dacia" "ad extirpandum paganitatis errorem et terminos Christianae fidei dilatandos". In questo caso si trattava non di espellere o eliminare (*exterminare*), come nel caso degli eretici, ma, al contrario, di "compelle intrare". La conversione e il battesimo, anche forzato, erano i mezzi per costringere a far entrare intere parti di umanità in pericolo ("per sacramentum baptismi [...] vitatur periculum") e per estendere quanto più possibile i *termini*, cioè i confini virtualmente universali, della fede cristiana.

Nel quadro di questa ecclesiologia aggressiva, il destino dei bambini non battezzati, di cui Innocenzo non specificava il luogo, restava tutto sommato incerto: essi erano privati del bene più grande, ma il problema della loro collocazione rimaneva aperto. Erano dentro o fuori dai *termini*?

### *Lebbra ed eliminatio*

Come abbiamo già in parte accennato, questi confini non erano solo metaforici. Già all'inizio del XII secolo, in un compendio teologico che ebbe una certa fortuna universitaria prima che le *Sentenze* di Pietro Lombardo si affermassero come manuale nelle scuole di teologia, Robert Pullen, maestro inglese a Oxford e a Parigi (m. 1146) e nemico di Abelardo, aveva spiegato con estrema chiarezza perché i feti o i corpi dei neonati morti prima del battesimo dovessero essere "eliminati" dal cimitero comune:

Cosa dunque bisogna ritenere di quelle anime alle quali fu possibile l'animazione nell'utero, ma non la nascita? Sappiamo per certo, sulla base dell'erudizione dei santi Padri, che per le loro anime, sia nate, sia non nate, ma comunque private del battesimo, non c'è da sperare altro se non il supplizio: per questo, una volta estratti dal

ventre delle loro madri, anche se sono trovati morti, secondo un uso dovuto la madre chiesa li emargina dal grembo comune dei fedeli nel cimitero (*a communi fidelium gremio eliminat coemeterio*); certo, la chiesa non ritiene per nulla degni del suo seno coloro che, sebbene di aspetto umano (*in hominis specie*), non riconosce quanto al fatto di aver ricevuto il sacramento, e mentre li respinge dal suo grembo, e non li sente per nulla suoi.<sup>48</sup>

Ammettiamo che l'assimilazione della condizione dei bambini a quella dei profeti e dei patriarchi e la proposta di un indistinto *limbus inferni* – emersa all'inizio del XIII secolo e probabilmente favorita dall'attenuazione della pena dei bambini sostenuta anche da Innocenzo III – abbia a che vedere con le conseguenze sociali di definizioni più nette riguardo alla loro condanna, e dunque all'esclusione da una sepoltura cristiana, come quella riportata da Pullen: in un brano del *De vitiis et peccatis* scritto intorno al 1230 dal vescovo di Parigi Guillaume d'Auvergne (m. 1249) potremmo trovare ulteriori elementi di un dibattito in corso tra i teologi e la società. Il fuoco di cui parla Agostino è sì metaforico (“quod autem Augustinus poenam eius vocat ignem aeternum, eo tropo usus est, quo omnis poena, omnis tribulatio, interdum ignis vocatur”), ma il destino dei bambini non battezzati non è assimilabile a quello dei giusti del limbo. Contro l'idea di un limbo indistinto (idea della cui diffusione abbiamo qui un'ulteriore prova), Guillaume si servì di un'immagine molto efficace, perché presa dalla vita delle città: i bambini non battezzati sono paragonabili ai lebbrosi che, non per colpa loro, devono essere relegati fuori dalle mura e separati dai sani.<sup>49</sup> Non degni né del purgatorio, né del *limbus inferni* dei santi padri, la loro eterna dimora sarà “un luogo medio tra la gehenna e il purgatorio”, dove non sarebbero stati puniti con alcuna pena effettiva (*actualis*):

come i lebbrosi vengono separati dai sani e dagli uomini puri fuori dalle mura, in quanto indegni della convivenza con loro, e questa separazione, benché sia una pena, non è tuttavia una vendetta della lebbra, né è inferta come vendetta per la lebbra, poiché la lebbra non è in nessun modo una colpa; allo stesso modo i bambini non sono degni del luogo del purgatorio, poiché in esso non entrano se non coloro che sono forniti della grazia di Dio e santificati e coloro che aspettano la gloria dell'eterna beatitudine; ugualmente non sono degni del limbo dell'inferno, dove i santi padri consolati dalla beata speranza, come dice Beda, aspettavano l'ingresso nella patria celeste. Per la qual cosa è chiaro che il luogo di tali bambini, quelli

cioè che muoiono con il solo peccato originale, che non aggiunsero a quello, finché vissero, nessun peccato attuale, è un luogo medio tra la gehenna e il purgatorio, dove tali bambini, come macchiati dalla lebbra originale, reclusi separatamente dai luoghi dei santi, avranno la loro eterna dimora; e infatti non vanno trascinati nella gehenna, poiché essi al peccato originale non aggiunsero quello attuale e mortale.<sup>50</sup>

Il vescovo di Parigi non accoglieva la definizione di Pietro Lombardo e Innocenzo III relativa alla semplice *caerentia visionis*, ma proponeva due diversi generi di tenebre, che tuttavia non avrebbero ammontato a un “dolore incalcolabile”.<sup>51</sup> Il luogo di questa pena non poteva chiamarsi *limbus inferni*, ma era pur sempre un qualche luogo ai margini.

Il testo non esplicita il tema delle sepolture, ma il paragone con la separazione dei lebbrosi “dai sani e dagli uomini puri fuori dalle mura” tematizza, con un’immagine ben comprensibile, l’impurità senza colpa dei non battezzati, ovvero l’elemento che impediva la loro assimilazione con altri gruppi di defunti.<sup>52</sup> Sia il passo di Robert Pullen, sia quello di Guillaume fanno pensare che i non battezzati fossero da questi teologi concettualizzati come un residuo, uno scarto umano – negli stessi termini in cui noi, secondo Mary Douglas, consideriamo lo “sporco”: come qualcosa di escluso dalle normali categorie di classificazione.

Nel seguito del testo, Guillaume sospende il giudizio riguardo alla novità, “introdotta da alcuni teologi”, del progresso infinito nella conoscenza di tutte le cose conseguibile dalle anime separate dei bambini, in breve della loro “filosofia”. La novità inaudita della “filosofia dei bambini” non doveva comunque essere predicata: essa infatti implicava per loro uno stato “di molta felicità” che era in contraddizione con quello di “lebbrosi”, e che poteva creare confusione alle orecchie dei semplici (“bisogna dunque lasciare questo ad una discussione più profonda o a qualcun altro, affinché la novità fin qui inaudita della filosofia dei bambini non offenda le orecchie dei semplici e dei buoni”).<sup>53</sup> Torneremo più avanti sull’importante idea della “filosofia dei bambini” e sui suoi sviluppi. Intanto, soffermiamoci sul fatto che in questa pagina di Guillaume d’Auvergne compaiono i “semplici” e i “buoni” e il problema di come parlare a un pubblico ampio della condizione dei bambini morti prima del battesimo: una traccia evidente del fatto che le discussioni, apparentemente accademiche, relative alla definizione di pene e di luoghi, erano finalizzate a formulare risposte accettabili da dare ai sem-

plici che avessero chiesto di sapere qualcosa di più preciso rispetto al destino delle anime (e dei corpi) dei molti neonati o feti che non raggiungevano il battesimo.

### *Due limbi, quattro inferni*

Le voci estratte fin qui sono solo alcune di quelle che presero parte alla prima fase del nutrito dibattito teologico che ebbe luogo tra il XII e il XIII secolo.<sup>54</sup> Entro la prima metà del XIII, la discussione approdò a una sorta di formula di compromesso che, nelle intenzioni, doveva rispondere a tutte le domande e obiezioni possibili rispetto al sistema delle pene e alla geografia dell'aldilà.

Lo schema che prevalse, soprattutto grazie al lavoro di teologi provenienti dall'ordine dei predicatori, in particolare Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, prevedeva che l'*infernus superior* fosse a sua volta diviso in due zone distinte, una per i patriarchi, che altri preferivano designare ancora con il nome *sinus Abrahe* (ad esempio il frate minore Bonaventura),<sup>55</sup> e una per i bambini che alcuni chiamarono semplicemente inferno dei bambini e altri *limbus*, ma che generalmente prese il nome di *limbo dei bambini*, probabilmente grazie ad Alberto Magno.<sup>56</sup> Ad Alberto dobbiamo, inoltre, una importantissima conferma indiretta della provenienza della parola limbo dalla *Glossa ordinaria* e dal commento ai Salmi di Pietro Lombardo. Rispondendo alla domanda su dove sia il limbo dei bambini nel suo trattato *De resurrectione*, composto probabilmente entro il 1246, Alberto offre infatti il primo studio etimologico della parola:

Sulla base del nome si vede infatti come [il limbo] sia l'estremità dell'inferno; "limbo" infatti è il bordo della veste ("ora vestis") e una parte di essa; dunque nello stesso modo il limbo dell'inferno sarà il bordo dell'inferno e una parte di esso.<sup>57</sup>

Secondo lo schema proposto da questi teologi, complessivamente tutto l'inferno poteva essere descritto come una sovrapposizione di quattro fasce: l'inferno vero e proprio, il purgatorio, il limbo dei bambini, il limbo dei padri. Tuttavia, la pena dei bambini, come cercarono di esporla sia Alberto, sia Tommaso, continuava a mantenere tutti i suoi aspetti contraddittori: di conseguenza, l'ordine dei quattro luoghi poteva variare. A seconda dei criteri scelti, riassumibili nello schema seguente, la loro pena poteva apparire più o meno pesante di quella del purgatorio:



<i>Secundum qualitatem poenae</i>		<i>Secundum situm</i>
limbus patrum (pena a termine, speranza)		limbus patrum
purgatorium (pena a termine)		limbus infantium
limbus infantium (pena eterna, non hanno speranza)		purgatorium
infernum (pena eterna)		infernum

Dal punto di vista materiale, il limbo dei bambini doveva trovarsi più lontano dall’inferno, perché la pena che vi si scontava non prevedeva le fiamme come invece quella purgatoria<sup>58</sup>; rispetto alla durata, invece, la condanna dei bambini era peggiore perché non a termine, come quella delle anime del purgatorio, ma eterna – dunque la qualità della pena ivi scontata avvicinava il limbo all’inferno dei dannati.<sup>59</sup> L’introduzione della formula *poena damni* (ovvero “pena del danno”, o “pena della mancanza”), per definire la pena corrispondente alla sola mancanza della visione divina, si deve probabilmente allo stesso Tommaso che usò questa formula – in seguito molto fortunata – già nel suo commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo.<sup>60</sup>

A prima vista, questo schema quadripartito sembra corrispondere a una logica ferrea; in realtà, si trattava di un sforzo razionalizzante che nascondeva molte incertezze. Lo si può verificare subito guardando come questo schema fu tradotto in immagini.

*Speculum humanae salvationis*

È in relazione a questo schema che incontriamo le prime immagini del limbo dei bambini. Non è un caso che queste prime immagini, per quanto esse compaiano solo all’inizio del XIV secolo, ovvero quasi un secolo più tardi,<sup>61</sup> rispecchino tale struttura. Lo schema quadripartito, infatti, era stato appoggiato e divulgato dai più influenti teologi del XIII secolo (come appunto Bonaventura, Alberto e Tommaso) e il fatto che esso sia arrivato a essere visualizzato in maniera consistente è certo un segno del suo successo. Tuttavia, alcune delle illustrazioni rivelano meglio

di altre fonti anche le ambiguità insite in questo tentativo di sistemazione in apparenza coerente.

Lo schema quadripartito fu diffuso dalle pagine di almeno due testi enciclopedici di larga diffusione in Europa: il *Breviari d'amor*, composto nel 1288 dal frate minore di Béziers Matfre Ermengau e copiato nella Francia meridionale e in Catalogna,<sup>62</sup> e lo *Speculum humanae salvationis* prodotto tra il 1309 e il 1324 probabilmente in un convento domenicano (forse in area alsaziana) e noto in tutta l'Europa settentrionale fino al Quattrocento inoltrato.<sup>63</sup> In entrambi i testi – rispettivamente un'enciclopedia a dominante teologica sul tema di Amore e un'esposizione della storia della caduta e della redenzione secondo il metodo figurale – l'articolo della discesa di Cristo agli inferi fornisce l'occasione per descrivere i quattro ricettacoli infernali sovrapposti. Tra le “IIII manieiras d'iffern” del *Breviari*, quello de “li petit efans” è collocato subito sopra l'inferno dei dannati.<sup>64</sup> Anche nella coeva *Doctrina pueril* (1274-1276) di Ramon Llull è descritto un simile inferno quadripartito, ma, diversamente da Matfre Ermengau e da Tommaso d'Aquino, Llull colloca i bambini al piano più alto e più lontano di tutti dall'inferno dei dannati.<sup>65</sup> I manoscritti illustrati del *Breviari*, i più antichi dei quali sono datati intorno al 1320 ma ricalcano un sistema figurativo che sembra concepito insieme all'opera, mostrano generalmente quattro vignette distinte, ciascuna con una bocca infernale aperta contenente le relative anime.<sup>66</sup>

Anche il testo dello *Speculum humanae salvationis*, al capitolo XXVIII, elenca i luoghi nello stesso ordine del *Breviari* (*damnatorum, puerorum, purgandorum et sanctorum*); tuttavia l’“*infernus puerorum*” (non chiamato “limbus”, parola che anche il testo dello *Speculum* riserva al solo “*infernus sanctorum*”)<sup>67</sup> è presentato insistendo in particolare sull'assenza di pena sensibile. Al contrario di Ermengau che aveva descritto come molto triste la pena dei bambini,<sup>68</sup> l'autore del popolare *Speculum* insiste sul *gaudium magnum* di cui godono le loro anime. Da un lato, il testo amplifica e contribuisce a divulgare formule tomistiche, dello stesso genere di quelle contro le quali aveva messo in guardia Guillaume d'Auvergne (“*ipsi coniunguntur per participationem naturalium bonorum: et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitioni et dilectione*”)<sup>69</sup>; dall'altro, affida la sorte ultima delle anime dei bambini a Dio, e non ai maestri di teologia:

Super istum infernum est locus, qui dicitur infernus puerorum,  
Incircuncisorum videlicet et non baptizatorum:

ibi non est poena sensus, sed tantum poena damni,  
 et *gaudium* habent magnum de bonitate Dei magni;  
 Magnitudo *gaudii* istorum puerorum  
 Praecellit magnitudinem omnium *gaudiorum* mundanorum:  
*Gaudent* enim de hoc, quod creatorem suum peccando non offen-  
 derunt,  
 et quod de inferno damnatorum semper securi erunt.  
 Quid autem Deus de illis factururus sit, nullus potest scire,  
 Nec aliquis doctor sufficit istud definire.<sup>70</sup>

Ma l'espressione del *gaudium* emerge con più decisione dal testo (*gaudium* con i suoi derivati, evidenziati in corsivo nella citazione qui sopra, compare ben quattro volte in altrettanti versi consecutivi!) che dall'ampio corpus delle illustrazioni; queste, specialmente riguardo ai bambini, mostrano una gamma di soluzioni che possiamo considerare come un segnale della diversità di opinioni in una cerchia di persone che doveva comprendere non solo e non tanto i teologi quanto almeno gli illustratori e i fruitori dei molti esemplari illustrati, che furono a lungo usati anche come repertori di modelli figurativi nelle botteghe degli artisti, per riprodurre questi stessi modelli – inclusa l'immagine dei quattro ricettacoli – in altri media, ad esempio le vetrate delle cattedrali.<sup>71</sup>

Ogni capitolo dello *Speculum humanae salvationis* è dedicato a un evento della storia della salvezza, accompagnato da tre episodi tipologici; in corrispondenza del testo, ogni apertura di pagina comprende quattro immagini che illustrano, rispettivamente, l'antitipo con i suoi tre tipi. Il capitolo XXVIII raffigura la discesa agli inferi di Cristo con i tre tipi di cui parla il testo: i tre bambini ebrei nella fornace, Daniele nella fossa dei leoni, lo struzzo che libera il suo pulcino da un vaso di vetro.<sup>72</sup> L'antitipo mostra la figura di Cristo nel contesto dell'inferno quadripartito. In diversi casi i bambini non battezzati sono raffigurati in modo simile alle sovrastanti anime purganti, e qualche volta la somiglianza è accentuata dall'attitudine orante dei bambini raffigurati a mani giunte.<sup>73</sup> In almeno due codici – tra i pochissimi di area italiana – i *pueri* abbassano la testa e portano le mani sugli occhi, gesto che significa l'incapacità di vedere Dio (*poena damni*) e che sottolinea visivamente la loro condizione sfortunata, sulla quale il testo, come abbiamo visto, invece glissa (*tav. I*).<sup>74</sup> In un manoscritto provenzale databile al terzo quarto del Quattrocento uno dei bambini non battezzati e incirconcisi è addirittura raffigurato bendato (*tav. II*).<sup>75</sup> Nello *Speculum* così come nel *Bre-*

viari, essi non sono quasi mai rappresentati tra le fiamme<sup>76</sup>; tuttavia, ci sono eccezioni come il manoscritto Harley 2838 della British Library, di produzione inglese e datato tra il 1485 e il 1509, dove non solo alla discesa agli inferi è sostituita l'immagine della resurrezione (torneremo su questo nel prossimo capitolo), ma i bambini bruciano chiaramente tra le fiamme (inoltre, la didascalia indica che l'inferno qui è solo "triplex").<sup>77</sup> Opposta è l'immagine presente in uno *Speculum* belga illustrato per l'abbazia di Notre-Dame de Mons nel 1461, dove i bambini si distinguono per il fatto di essere rappresentati al sicuro, in fasce (forse un'evoluzione iconografica inconsapevole del tema delle fiamme?), e ben separati dagli altri gruppi di anime (*tav. III*).<sup>78</sup> Un caso specialmente rivelatore è offerto, infine, da due edizioni a stampa tedesche dello *Speculum* che usano un sistema illustrativo molto simile, una edita da Günther Zainer (senza data) e l'altra da Anton Sorg (1476).<sup>79</sup> Nel primo caso la fascia con i bambini è raffigurata subito sopra l'inferno dei dannati, mentre nell'edizione di Sorg i bambini salgono di un livello e compaiono subito sotto i santi (*figg. 4-5*).<sup>80</sup>



4-5. *Speculum humanae salvationis*

Questa rassegna, per quanto breve, mostra che nel contesto dell'immagine dei quattro inferni sovrapposti quello dei bambini fu il più soggetto a variazioni iconografiche; tali variazioni sono rivelatrici delle oscillazioni nel modo di intendere e di presentare a un pubblico più largo di quello dei soli teologi il luogo dei bambini e la pena da attribuire loro. Non fu questa l'unica soluzione visiva del sistema dei quattro ricettacoli. Uno schema diverso, che sviluppa il tema dei quattro inferni in orizzontale invece che in verticale, è offerto dalla fascia inferiore di un polit-

tico in legno dipinto a rilievo, commissionato nel 1488 dalla moglie di un notevole di Regensburg, Sigmund Graner, morto nel 1484 (*tav. IV*). Qui, nei quattro riquadri inferiori, sottostanti il riquadro centrale (con il Giudizio universale, i donatori e la Madonna della Misericordia), i ricettacoli infernali sono rappresentati in forma di edifici: il primo a sinistra (nell'anta sinistra del trittico) è una prigione abbandonata con la porta aperta e rappresenta il limbo dei padri già liberati da Cristo; al secondo posto è raffigurato il purgatorio come una casa dalle cui finestre alcuni angeli estraggono le anime; segue l'inferno dei dannati, come un edificio a cupole serrato da un demone, da cui escono fiamme; infine, il quarto a destra (nell'anta destra del trittico) è il limbo dei bambini, raffigurato come una prigione con le finestre sbarrate e la porta chiusa, ma custodita da un angelo.<sup>81</sup> Come vedremo più avanti, lo schema verticale ebbe molta più fortuna: continuò a essere utilizzato fino in età moderna inoltrata anche come modello per la rappresentazione geologica della terra.

### *La grotta del limbo*

Al di fuori delle illustrazioni dello schema dei quattro inferni, che relazione ci fu tra gli sviluppi della teologia scolastica e le immagini della discesa di Cristo agli inferi? Abbiamo già accennato agli inizi e alla grande diffusione dell'*anastasis*, un'immagine che rappresentava la resurrezione e che alcuni studiosi hanno cercato di leggere anche come ripresa di iconografie antiche (imperiali o mitologiche). Vediamo ora se e come gli artisti occidentali svilupparono e modificarono questa iconografia. Discuteremo, in particolare, due aspetti. Anzitutto, le trasformazioni visive dello spazio infernale e la comparsa di uno spazio separato per le anime dei patriarchi; in secondo luogo, i contesti di utilizzo di questa immagine.

Nel Medioevo occidentale il tema perse il titolo di *anastasis*, ma mantenne la forte connotazione di immagine di redenzione.<sup>82</sup> I diversi schemi di origine bizantina si diffusero, infatti, non solo nell'arte monumentale (ad esempio ancora nei mosaici di San Marco nel XII secolo, *fig. 6*) ma anche su alcuni oggetti usati nella liturgia pasquale, come i rotoli illustrati dell'*Exultet*, diffusi in particolare nell'area beneventano-cassinese tra il X e il XIV secolo, o i candelabri scolpiti a rilievo, destinati a sorreggere i cerei pasquali, essi stessi figura di Cristo che porta la luce.<sup>83</sup>

La scena si trova, ad esempio, in una formella del cereo istoriato realizzato a Gaeta negli anni quaranta del Trecento (che mostra i demoni che rinserrano una schiera di anime mentre Cristo libera i padri) (*tav. V*).<sup>84</sup> Altri oggetti liturgici su cui figura l'episodio sono i veli quaresimali, sottili drappi di lino che nascondevano l'altare maggiore durante i quaranta giorni del digiuno pre-pasquale.<sup>85</sup> Su tutti questi oggetti, usati durante la liturgia pasquale, l'episodio della lotta con l'inferno contribuiva a illustrare il trionfo di Cristo sulla morte celebrato a Pasqua.

Rispetto alle immagini più antiche dell'*anastasis*, in Occidente furono via via introdotte ulteriori variazioni, qualche volta dipendenti da fonti testuali (anzitutto, il *Vangelo di Nicodemo*), e qualche volta indipendenti.

Particolarmente innovative furono le trasformazioni pittoriche dello spazio infernale. Nell'*anastasis* (sia in Oriente, sia in Occidente) i patriarchi sono generalmente rappresentati mentre emergono dai loro sepolcri, in uno spazio spesso complesso ma



6. *Anastasis*

non caratterizzato da una precisa zona loro riservata. Gli artisti occidentali, invece, almeno a partire dall'XI secolo, ma soprattutto tra il XIII e il XIV secolo, cominciarono a organizzare in maniera diversa l'inferno visitato da Cristo. Furono sviluppate due forme spaziali principali. Secondo il primo tipo, che si diffuse in una fase più antica, i patriarchi vengono estratti dalla bocca di un mostro – la bocca dell'inferno. L'immagine dell'imboccatura dell'inferno in forma di fauci di un animale mostruoso, presente nelle raffigurazioni della Discesa agli inferi a partire dall'XI secolo in ambito anglosassone e poi francese, e adottata solo nel Trecento in area tedesca e in Italia, fu un'innovazione occidentale (fig. 7).<sup>86</sup> L'immagine biblica dell'inferno rappresentato come un mostro che ingoia le anime esisteva anche nell'iconografia bizantina ma, normalmente, tale tema non era utilizzato nelle immagini dell'*anastasis*.<sup>87</sup> Questa scelta accentua certamente la connotazione infernale dello spazio riservato ai patriarchi, in linea con gli sviluppi dottrinali che abbiamo esposto sopra. Talvolta le Discese



7. *Discesa agli inferi*

agli inferi occidentali con la bocca dell'inferno non presentano i due motivi più caratteristici di questa iconografia fin dall'epoca bizantina: il Cristo che cammina sulle porte dell'inferno spezzate o che calpesta Satana (tav. VI).

Nel secondo schema sviluppato in Occidente, lo spazio occupato dai patriarchi è raffigurato o come una struttura architettonica (fig. 8) che talvolta combina elementi naturali ed elementi artificiali oppure, specialmente in Italia, come una caverna o una grotta (fig. 9). Credo probabile che lo sviluppo visivo di un ricettacolo a parte (che corrisponde alle differenze che al riguardo abbiamo rilevato tra la versione A e la versione B del *Vangelo di Nicodemo*) vada messo in relazione con l'affermarsi della nozione di *limbus inferni*, e in particolare con l'idea di un "limbo dei patriarchi" separato. Come nella tradizione bizantina, anche in queste immagini occidentali Cristo è quasi sempre rappresentato mentre calpesta le porte dell'inferno e/o Satana. Il tipo più



8. *The Harrowing of Hell*





9. Taddeo di Bartolo, *Cristo al limbo*

diffuso in Italia, stabilizzatosi nel XIV secolo, raffigura quindi il limbo dei patriarchi come una caverna all'imboccatura della quale, dopo aver abbattuto la porta infernale e/o aver calpestato Satana, Cristo incontra Adamo, Eva e gli altri personaggi biblici.<sup>88</sup> Rispetto a questi, san Giovanni Battista, comparso tardivamente nell'iconografia bizantina, viene raffigurato in Occidente talvolta in posizione distinta.<sup>89</sup> È questo, ad esempio, il trattamento della sua figura nella *Discesa al limbo* dipinta da Andrea di Bonaiuto tra il 1365 e il 1368 nella sala capitolare del convento di Santa Maria Novella a Firenze, dove il Battista è l'unica figura tra quelle del limbo a essere rappresentata in modo frontale, anziché di profilo (fig. 10). Questa immagine è particolarmente importante per il contesto domenicano in cui si trova: la divisione tra le due cavità terrene, il limbo dei padri e l'inferno vero e proprio, è qui evidente, in accordo con le distinzioni tomistiche. La stessa chiara distinzione pittorica tra due cavità ben distinte compare anche in una sezione di predella con Cristo al



10. Andrea di Bonaiuto, *Discesa al limbo*

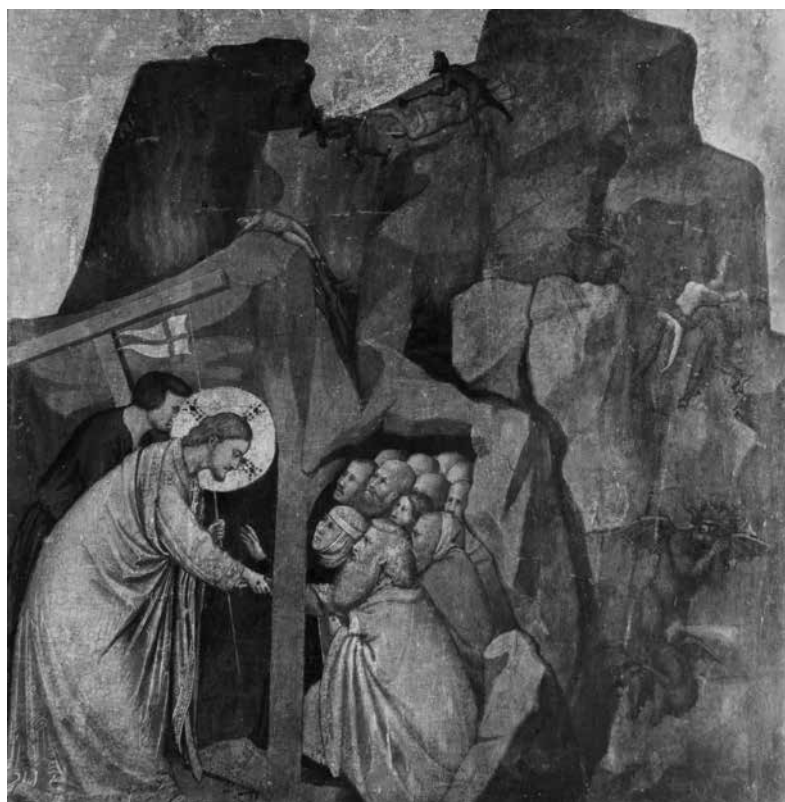
limbo, attribuita da Federico Zeri al “maestro della Madonna Straus” e datata nel primo decennio del XV secolo, oggi a Praga (tav. VII).<sup>90</sup>

Sulla base degli esempi che abbiamo visto fin qui (e che potremmo moltiplicare), è insomma possibile rilevare alcune delle soluzioni ideate dagli artisti per dare forma alle diverse cavità infernali, e per distinguere tra vari ricettacoli. Al di fuori della tradizione illustrativa dell’inferno quadripartito, il tema del limbo dei bambini sembra però non emergere ancora – vedremo più avanti come solo a partire dal Quattrocento cominciamo a trovarne diversi esempi.<sup>91</sup>

Un’ulteriore trasformazione che avvenne solo in Occidente fu la raffigurazione delle anime nude<sup>92</sup> – un motivo che non fu adottato in maniera generalizzata, ma che avrebbe reso il soggetto interessante specialmente per gli artisti più attratti dalle possibilità espressive del corpo umano.

Una terza importante innovazione fu l’aggiunta della figura del ladrone buono, che è riprodotta spesso accanto o al seguito

di Cristo, come vediamo in una tavoletta uscita dalla bottega di Giotto (fig. 11). Il ladrone rappresenta il primo beneficiario della morte di Cristo sulla croce, secondo la frase di quest'ultimo riportata da Luca: "oggi sarai con me in paradiso" (Lc. 23, 43: *hodie mecum eris in paradiso*). Mentre secondo il testo greco del *Descensus* egli aspetta i giusti in paradiso, secondo il rimaneggiato *Testo latino B* il ladrone buono, che è qui chiamato Disma<sup>93</sup> ed è descritto come colui che "portava sulle spalle una croce", precede l'arrivo di Cristo agli inferi.<sup>94</sup> Per questo, mentre nell'iconografia bizantina il ladrone compare normalmente in paradiso (in particolare nelle rappresentazioni del Giudizio universale), egli ha invece il ruolo di deuteragonista e di portacroce in molte discese al limbo occidentali, a partire almeno da alcuni



11. Giotto e bottega, *Cristo con il ladrone buono al limbo*

esempi fiorentini trecenteschi. Uno dei primi è costituito da una tavoletta di Giotto e della sua bottega, conservata alla Alte Pinakothek di Monaco e facente parte di un dossale formato da sette scene cristologiche, oggi smembrato e probabilmente legato a una committenza francescana.<sup>95</sup>

Mentre, infine, l'*anastasis* aveva un forte valore iconico ed era spesso rappresentata autonomamente, nel mondo latino l'episodio compare quasi sempre all'interno di cicli narrativi, più o meno monumentali, dedicati alla vita di Cristo.<sup>96</sup> Di solito la scena è posta tra la morte di Cristo e la sua resurrezione, secondo l'ordine prevalente nelle formule del credo, ma a volte l'ordine è invertito e la discesa agli inferi segue la resurrezione. Una simile inversione è riscontrabile anche in alcune sacre rappresentazioni, ad esempio in una lauda pasquale orvietana.<sup>97</sup>

Ciò non toglie, tuttavia, che anche in Occidente l'immagine del limbo potesse essere utilizzata al di fuori di cicli narrativi, o in combinazione con altre scene o nel contesto di composizioni unitarie più complesse, dove, in associazione con altri elementi, essa poteva assumere significati di volta in volta diversi, spesso leggibili in chiave allegorica.

### *Il limbo e la Madonna*

Un caso, abbastanza isolato, di questo tipo è costituito da un altarelo portatile di Tomaso da Modena, a forma di trittico e variamente datato (1345, 1355, 1365), nella cui sezione centrale, bipartita, vediamo, nel riquadro in basso, un Cristo al limbo che è al tempo stesso anche un Cristo risorto, e nel riquadro cuspidato in alto una Madonna con il bambino in fasce; nelle due ante laterali, compaiono quattro santi: in corrispondenza con la Vergine, san Romualdo e san Girolamo; in corrispondenza con il *Cristo al limbo*, san Giovannino e santa Caterina (fig. 12).<sup>98</sup> Il Cristo vestito del sudario che si dirige con energia verso i santi padri è colto nell'atto di uscire dal sepolcro<sup>99</sup>; la sequenza temporale è dunque qui invertita, in modo che alla vittoria di Cristo sulla morte segue la liberazione dell'umanità. La preghiera che si legge sotto la figura della Vergine ("Pulcior auro-ra, mater pia, virgo decora, pro nobis ora et in mortis nos suscipe ora") rivela l'uso devozionale, e molto probabilmente domestico, di questo altarelo, forse dipinto negli anni quaranta del secolo, in un periodo segnato da carestie e pestilenze.<sup>100</sup> In particolare, l'altarelo fornisce una delle prime attestazioni pittori-



12. Tommaso da Modena, *Altareto portatile*

che di un'esplicita associazione tra la devozione alla Vergine e i temi del limbo, della morte e del battesimo, al quale allude la figura del san Giovannino nella parte bassa dell'anta sinistra.

Ancora nella seconda metà del Trecento, l'associazione tra la figura della Vergine e il limbo torna, in una combinazione diversa, in una serie di altareti bolognesi dipinti da Simone dei Crocifissi, tra il 1365 e il 1380 circa, molto interessanti in quanto sembrano testimoniare di un tipo di schema locale, forse legato a congregazioni femminili bolognesi. Nel 1994, il restauro di uno di questi altareti, di proprietà della Society of Antiquaries di Londra, ha rivelato che il dipinto non raffigurava una semplice Crocifissione, bensì un'immagine che ha ricevuto il titolo moderno di *Il sogno della Vergine* (tav. VIII).<sup>101</sup> Il ventre della Vergine, che dorme distesa su un letto collocato in uno spazio delimitato da quattro castelli sulla cima di uno dei quali siede una seconda figurina femminile con un libro aperto, è

attraversato da un *lignum vitae* sul quale è crocifisso il corpo di Cristo. La costruzione della composizione ricorda le più antiche immagini dell'albero di Jesse. Il braccio inferiore di questa croce è animato da una mano che estrae Adamo ed Eva dal limbo. Davanti alla caverna del limbo si vedono le due consuete porte divelte. Per quanto il significato di questa iconografia, che in parte dipende da composizioni precedenti di Vitale da Bologna, non sia stato ancora del tutto chiarito, l'immagine insiste certamente sul ruolo di Maria nel processo della redenzione. Sulla base dell'esistenza di un'immagine simile (salvo per l'omissione del limbo) certamente proveniente dal convento femminile del Corpus Domini di Ferrara, è stata avanzata l'ipotesi che anche il pannello della Society of Antiquaries fosse parte di una pala d'altare (forse una cimasa) commissionata per una casa religiosa femminile. D'altra parte, la stessa immagine del limbo compare in un terzo pannello di Simone, dedicato a una rappresentazione simultanea di Crocifissione, discesa al limbo e Ascensione.<sup>102</sup> Attraverso la ripetizione della figura di Cristo, questa immagine rappresenta simultaneamente due degli effetti della sua morte sulla croce: la redenzione dell'umanità (rappresentata attraverso l'immagine del limbo) e l'apertura del paradiso (rappresentata attraverso l'ascensione in alto).

Questo particolare ruolo dell'immagine del limbo come elemento di composizioni più complesse si diffuse e si stabilizzò soprattutto nel corso del Quattro e del Cinquecento, quando – come vedremo nella parte seconda – diversi degli elementi visti fin qui (la simultaneità degli effetti della crocifissione, rappresentati in particolare attraverso i bracci attivi della croce), associati ad altri motivi (in particolare, il Trionfo della Chiesa e l'abbattimento della Sinagoga), vennero combinati in una particolare allegoria visiva antiebraica, nota sotto il nome di Croce vivente o Croce brachiale.

Riassumiamo brevemente il punto che abbiamo raggiunto fin qui. Agostino aveva lasciato ai posteri un Dio che aveva imposto una punizione collettiva per il peccato di un solo uomo.<sup>103</sup> La costruzione dei due limbi fu la proposta che i teologi scolastici confezionarono faticosamente per spiegare da un lato, come si fosse svolta la discesa di Cristo agli inferi, dall'altro, come mai una parte di umanità, pur non avendo colpa, non poteva seguirlo in paradiso. Questa risposta non bastò a inglobare tutte le aspettative di misericordia. La stessa precisione con la quale i teologi avevano cercato di definire i diversi luoghi inferi e le di-

verse pene comportava infatti nuove ambiguità, e finì con l'alimentare l'immaginazione relativa alla discesa agli inferi e alla geografia dell'aldilà. Come abbiamo visto attraverso un primo studio delle immagini, l'enfasi sul tema della discesa al limbo e la liberazione dei padri (destinata a svilupparsi ancora nel tardo Medioevo e nel Rinascimento), tendeva a lasciare in ombra il destino molto più incerto di altri gruppi di morti innocenti, in primis i pagani e i bambini non battezzati. Riguardo a questi ultimi due gruppi, in particolare i bambini, le risposte dei teologi restavano ambigue, quando non si trattava di silenzi che lasciavano aperta la strada a elaborazioni alternative.

### 3.

## *Dante e il limbo dei pagani*

*“Foco ch’emisperio di tenebre vincia”*

Un contributo decisivo alla formazione della nozione di limbo fu dato all’inizio del XIV secolo da alcuni scrittori e poeti – anzitutto, ma non solo, da Dante Alighieri.

Una delle più antiche immagini del limbo, rappresentato in forma di sezione come uno degli strati della Terra ma in maniera indipendente dallo schema scolastico dell’inferno quadripartito, si trova in un codice recentemente riscoperto che è anche considerato uno dei primi, se non il primo, esempi di libro d’ore italiano: l’*Officiolo* di Francesco da Barberino, riemerso una decina di anni fa dal mercato antiquario (tav. IX).<sup>1</sup> Nei suoi *Documenti d’Amore*, lo stesso Francesco racconta di aver fatto allestire e illustrare questo piccolo volume mentre si trovava a Padova, ovvero tra il 1304 e il 1309.<sup>2</sup> Alla carta 69r di questo codice, in corrispondenza del testo dell’“Ufficio della Vergine all’uso di Roma” e dopo una serie di illustrazioni dedicate a temi astrologici e alle età della vita, alternate a scene mariane e cristologiche (Annunciazione, Natività, Adorazione dei magi, Presentazione al tempio, *Dormitio Virginis*), compare l’immagine di una cerchia di figure di diverse età (tra le quali forse anche una donna) sedute in attitudine pensosa intorno a un fuoco. Dall’angolo in alto a sinistra un angelo entra nel campo visivo con questo annuncio: “Gioite, voi che faceste buone cose, perché la ricompensa si avvicina!” (*Letemini qui bona egistis, quia meritum aporpinquat*); una didascalia sul bordo destro (forse di mano dello stesso Francesco?) chiarisce che si tratta del *limbus*. È possibile in-



dividuare la fonte di questa rappresentazione? Sulla base del fatto che alcune delle altre illustrazioni cosmologiche in questo codice derivano da diagrammi contenuti nel *Dragmaticon* di Guglielmo di Conches, si è pensato che anche il diagramma del limbo, così come quello dei cerchi dell'inferno raffigurato alla carta 156, abbia la stessa origine.<sup>3</sup> Ma nel *Dragmaticon* non compaiono riferimenti al limbo. D'altra parte, il limbo raffigurato nell'*Officiolo* sembra avere alcuni elementi in comune con il limbo descritto nel canto IV dell'*Inferno* di Dante: non solo l'aria malinconica dei personaggi raffigurati e lo stesso nome di "limbo", ma anche, e soprattutto, il fuoco intorno al quale i personaggi malinconici sono seduti. Si tratta forse del "foco ch'empierio di tenebre vincia" di cui parla Dante all'inizio della sua discesa nel primo cerchio dell'inferno, ovvero nel limbo?<sup>4</sup> L'ipotesi è affascinante, anche se apre un ulteriore problema. Francesco da Barberino era un compagno di esilio e un ammiratore di Dante, e fu anche uno dei primi testimoni della circolazione dell'*Inferno*.<sup>5</sup> Tuttavia, la sua testimonianza in proposito è datata all'estate del 1313, mentre l'*Officiolo* risale a qualche anno prima (1304-1309). Spingersi a datare la conoscenza dei primi canti dell'*Inferno* da parte di Francesco da Barberino, e dunque anticiparne così la composizione, al 1304-1309 solo sulla base di questa illustrazione nell'*Officiolo* appare un'ipotesi al momento difficile da confermare, anche se molto suggestiva, vista l'amicizia che legava Francesco da Barberino a Dante (ci si potrebbe anche chiedere se per caso non sia valsa l'influenza opposta: che Dante abbia visto l'*Officiolo* di Francesco mentre componeva il canto IV?).

Per restare su un terreno più saldo, il dato dal quale dobbiamo partire è l'interesse coevo di Francesco da Barberino e di Dante per questo circolo sotterraneo, immediatamente sotto la superficie terrestre, chiamato "limbo" e popolato da anime meditative, accomunate dal fatto di "aver fatto buone cose" – un limbo che, come vedremo, in entrambi i casi non può essere considerato una mera illustrazione degli schemi prevalenti proposti dai teologi scolastici. In altre parole, l'immagine del *limbus* nell'*Officiolo*, e a maggior ragione, come vedremo a breve, quella offerta da Dante Alighieri nella sua *Commedia*, ci incoraggiano a pensare che, nell'ambito della cultura alta del tempo, le rappresentazioni possibili del limbo fossero molto più varie di quelle proposte dai teologi.

### *Gli occhiali danteschi*

Inforcare degli occhiali danteschi per guardare alla storia del limbo significa certo adottare un punto di vista privilegiato. Tuttavia, occuparsi della genesi e dell'influenza del limbo di Dante non significa occuparsi di un problema meramente letterario. Una discussione delle sue fonti e delle reazioni che provocò tra i contemporanei ci permetterà non solo di ottenere uno spaccato delle idee al riguardo, quali potevano essere a disposizione di un poeta e dei suoi lettori dal Trecento in poi, ma ci offrirà anche un punto di accesso verso due importanti aspetti del nostro problema: il dibattito intorno alla salvezza dei pagani e il rapporto tra la nozione cristiana di limbo e l'aldilà classico.

Dante, infatti, popola il suo limbo anzitutto delle anime dei pagani virtuosi e dei filosofi, ovvero di adulti provvisti di virtù morali ma vissuti al di fuori della grazia e del battesimo. Ora, queste anime normalmente non sono mai incluse nella struttura corrente dell'inferno scolastico che abbiamo discusso fin qui. Lo scopo di questo capitolo non è solo "ripercorrere" (come, ad esempio, ha fatto Jacques Le Goff ne *La nascita del Purgatorio*) una costruzione letteraria dalla quale sarebbe difficile prescindere, in quanto essa ha influenzato enormemente le idee successive di cosa fosse il limbo. Né aggiungere qualcosa agli studi specialistici su Dante. Riaprire il dossier formato dal testo dantesco e dalla relativa tradizione esegetica e illustrativa servirà soprattutto ad allargare il terreno d'indagine riguardo al problema del limbo.

Ci interessano qui soprattutto le domande che i lettori di diverse epoche si sono posti riguardo al limbo di Dante – domande che spesso rivelano nuclei di interrogativi più ampi. Le risposte evidenziano punti di frizione tra il testo e le sue interpretazioni, non solo quelle elaborate dai commentatori che lavorarono tra il Trecento e il Cinquecento, ma anche quelle prodotte da alcuni degli studi specialistici moderni. È abbastanza curioso come, di fronte al compito di interpretare le parti della *Commedia* dedicate al limbo, molti dei lettori, sia antichi sia moderni, abbiano fatto riferimento a una supposta "norma", una cosiddetta "dottrina tradizionale" che in realtà, come abbiamo visto, era di per sé molto problematica. Di fatto, lo studio degli argomenti usati dagli interpreti per spiegare il limbo dantesco, oltre a fornire qualche volta elementi per ricostruire la visione dantesca e le sue possibili fonti, dischiude anzitutto un nuovo campo di dati da cui attingere per la nostra indagine. In secondo luogo, la sto-

ria dell'interpretazione del limbo dantesco offre un materiale ricchissimo anche per lo studio delle ideologie che spesso operano nell'interpretazione letteraria o ne sono i presupposti.

### *Il limbo di cui parla Dante*

Ricordiamo anzitutto per sommi capi l'episodio narrato nel canto IV della prima cantica della *Commedia*.<sup>6</sup>

Dopo l'incontro avvenuto alla porta dell'inferno con la turba di "coloro che visser senza 'nfamia e senza lodo" per non aver mai scelto (*Inf.* III, 22-69) e il successivo dialogo con Caronte, Dante e Virgilio, che già nel canto precedente viene definito un "magnanimo" e si autodescrive come abitante "tra color che son sospesi" (II, 52), si avventurano nel primo cerchio dell'inferno. Qui l'aria trema di sospiri senza pianto dovuti al "duol senza martiri, / ch'avean le turbe, ch'eran molte e grandi, / d'infanti e di femmine e di viri" (IV, 28-30). Virgilio spiega che si tratta di quelle anime che non peccarono, ma i cui meriti non bastarono "perché non ebber battesimo" (33-38). A tale schiera appartiene lui stesso: "per tai difetti, non per altro rio, / semo perduti, e sol di tanto offesi / che senza speme vivemo in disio" (39-42). Dante è preso dal dolore al vedere gente "di molto valore" sospesa in quel "limbo" (43-45). Alla domanda di Dante se qualcuno ne sia mai uscito, Virgilio racconta di aver assistito alla venuta di Cristo e alla liberazione dei patriarchi (46-63).<sup>7</sup> A questo punto Dante scorge un "foco" che indica un luogo separato occupato da "orrevol gente" (gente onorevole); vengono quindi incontro a Virgilio quattro grandi ombre dalla sembianza "né trista né lieta" (84). Si tratta di Omero, Orazio, Ovidio e Lucano che, dopo aver ragionato con Virgilio, fanno di Dante il sesto della loro schiera di poeti, accompagnandolo verso la luce, ovvero ai piedi di "un nobile castello, / sette volte cerchiato d'alte mura": al suo interno, "in prato di fresca verdura", vengono mostrati a Dante "li spiriti magni" (85-120). Eccettuata l'ultima terzina che funge da passaggio al canto V, gli ultimi ventiquattro versi (121-144) sono interamente occupati dall'elenco dei personaggi "onorevoli" – uno dei più lunghi cataloghi di nomi in tutta la *Commedia* – scorti dal poeta "sovra 'l verde smalto"<sup>8</sup>: sono gli eroi ed eroine della storia di Troia e di Roma (Elettra, Ettore, Enea, Cesare, Camilla, Penthesilea, Latino, Lavinia, Bruto, Lucrezia, Giulia, Marzia, Cornelia), cui si aggiunge "solo, in parte" il Saladino; quindi i filosofi e altri sapienti, tutti rivolti a rendere onore al

sommo Aristotele: Socrate, Platone, Democrito, Diogene, Anasagora, Talete, Empedocle, Eraclito, Zenone, Dioscoride, Orfeo, Cicerone, Lino, Seneca, Euclide, Tolomeo, Ippocrate, Avicenna, Galeno e Averroè. Le due cantiche successive aggiungono qualche altro breve, ma importante, elemento descrittivo alla rappresentazione del limbo. Nel canto VII del *Purgatorio* Virgilio ricorda ancora il “luogo [...] non tristo di martiri, / ma di tenebre solo, ove i lamenti / non suonan come guai, ma son sospiri” (*Purg.* VII, 28-30). “Quivi,” continua Virgilio, “sto io coi pargoli innocenti, / dai denti morsi de la morte avante / che fosser da l’umana colpa essenti” (31-33). Il destino infernale dei bambini non battezzati è richiamato infine in *Par.* XXXII, 82-84 (“ma poi che ’l tempo de la grazia venne, / senza battesimo perfetto di Cristo / tale innocenza là giù si ritenne”), dove i bambini nati dopo l’avvento di Cristo e morti subito dopo il battesimo sono invece descritti nella *rosa* dei beati.<sup>9</sup>

### *Due ordini di obiezioni*

Generalizzando moltissimo, le domande che gli interpreti si sono posti sono di due tipi. Da un lato, ci sono le questioni relative alla coerenza interna del limbo dantesco, ovvero la coerenza tra le varie descrizioni di questo luogo e dei suoi abitanti restituite nelle diverse parti del poema. Il secondo interrogativo riguarda invece come leggere il limbo di Dante rispetto a una supposta tradizione cattolica in proposito, ovvero la sua coerenza “esterna”.

Facciamo due esempi di questi due rispettivi atteggiamenti, uno antico e uno moderno. Uno dei più acuti commentatori trecenteschi del canto IV dell’*Inferno*, Benvenuto da Imola, seguito in questa sua osservazione da Giovanni Bertoldi da Serravalle, aveva notato l’apparente contraddizione tra le meste parole di Virgilio a Sordello in *Purg.* VII, in cui si parla delle “tenebre” del limbo, e la descrizione del “nobile castello” come luogo “luminosum et clarum” data invece in *Inf.* IV. Secondo Benvenuto, questa discrepanza è da spiegare con il fatto che in *Purg.* VII il poeta parlava “de toto circulo limbi” e non in particolare del luogo degli uomini illustri; inoltre, con l’argomento che “qualsiasi luce nel mondo dei dannati è tenebra rispetto alla luce dei salvati”.<sup>10</sup>

Riflettendo su queste stesse discrepanze, e considerando il fatto che tra la redazione del canto IV dell’*Inferno* e il momento in cui furono composti *Purg.* VII e *Par.* XXXII trascorse certo

qualche tempo, uno studioso contemporaneo ha invece suggerito che la progressiva semplificazione dell'immagine del limbo attraverso le tre cantiche, fino alla drammatica descrizione di *Par.* XXXII ("tale innocenza laggiù si ritenne"), sia da interpretare come un "segno evidente che la posizione espressa nelle due cantiche precedenti [...] doveva aver sollevato qualche riserva presso alcune scuole teologiche".<sup>11</sup> È implicita in questa ipotesi l'idea che il limbo di Dante si discosti dalla dottrina coeva sul limbo. Lo stadio presente della ricerca non permette di confermare questa ipotesi. Non si trova infatti una traccia evidente di un formale disaccordo di esponenti di scuole teologiche nei confronti della descrizione dantesca del limbo almeno fino alla metà del Quattrocento, quando una censura esplicita fu formulata dal frate predicatore Antonino Pierozzi (1389-1459), arcivescovo di Firenze dal 1446. Non essendovi motivi per ipotizzare che questa censura tramandi posizioni formulate in precedenza, non ne anticiperemo qui il testo.<sup>12</sup> Leggendo i commenti più vicini, specialmente quelli che si possono considerare come provenienti da ambiti conventuali o composti da membri di ordini religiosi, osserviamo un atteggiamento diverso – ovvero il tentativo non di censurare il limbo di Dante, ma di adattarne invece l'interpretazione alle diverse idee contemporanee su cosa fosse il limbo.

### *Egerton 943*

I commentatori che conoscevano meglio le definizioni teologiche cercarono di spiegare il limbo di Dante con la teoria delle quattro divisioni dell'inferno, che già Pietro Alighieri aveva enunciato in termini molto netti nella seconda redazione del suo commento al poema del padre.<sup>13</sup>

Il manoscritto Egerton 943 della British Library, ad esempio, riporta il testo della *Commedia* accompagnato da un commentario latino, redatto probabilmente da più autori. Si tratta di un corpus di glosse che proviene da un contesto domenicano. Ci sono ragioni per considerare questo commento un "work in progress" con inserzioni mirate a rendere il poema coerente con la contemporanea teologia scolastica. Una lunga *declaratio totius cantus* è associata a *Inf.* IV, 43: "gran duol mi prese etc.". Questa glossa è aggiunta non per spiegare il testo, ma piuttosto per avvertire il lettore riguardo alla teoria dell'inferno quadripartito. Tuttavia, applicare queste definizioni teologiche alla struttura

poetica della *Commedia* non era per nulla semplice, anzitutto perché la stessa dottrina non era assolutamente chiara: lo rivelano alcune incongruenze tra glosse successive, probabilmente di mani diverse come recentemente stabilito da una studiosa di questo manoscritto.<sup>14</sup> Queste contraddizioni tra le glosse concernono, in particolare, la qualità delle pene sofferte dalle anime del limbo, un tema che, come abbiamo visto, era molto discusso fra i teologi del tempo. In particolare, una delle glosse iniziali ci dice che “qualche punizione è dovuta al peccato dell'idolatria e per l'infedeltà: e questa è la punizione inflitta a quelli che sono considerati qui, eccettuati i bambini che sono nel limbo. Siccome egli [Dante] sembra collocare nel limbo anche i primi, spiegheremo come questo debba essere inteso e come no, in quel canto e a luogo debito”.<sup>15</sup> Ma questa promessa spiegazione, che avrebbe dovuto dar ragione della strana presenza degli *infedeli* nel limbo, non si trova in nessuna parte del corpus di glosse di Egerton 943.

### *Guido da Pisa*

Un più compiuto tentativo di accomodare l'invenzione poetica di Dante alle contemporanee definizioni teologiche del limbo si trova nel commento scritto dal frate carmelitano Guido da Pisa negli anni trenta del Trecento.

Secondo Guido, il verso in cui Dante descrive i quattro grandi poeti dell'antichità i quali “sembianz'aveano né trista né lieta” (*Inf.* IV, 84) significa che nel limbo “anima neque bonum patitur neque malum, sed solum carentiam visionis divine”: c'è concordia quindi con la fede cattolica, secondo cui la pena degli abitanti del limbo è “solummodo carentia visionis divine”.<sup>16</sup> Porre in uno stesso luogo i bambini (morti prima del battesimo), le donne e gli uomini pii sarebbe, tuttavia, un errore: mentre la mancanza della visione divina non è una pena per gli infanti (come non lo è la povertà per un uomo mai stato ricco, secondo il classico *exemplum* usato dai teologi), essa è invece pena “maxima” per gli adulti, e specialmente per quelli che avevano avuto una qualche nozione di tale bene durante la loro vita, come fu il caso dei filosofi (assimilabili all'uomo che da ricco è piombato nella povertà). Di fatto – continua il carmelitano – secondo la fede solo i bambini sono nel limbo. Questo vuol dire che Dante, qui, parla non secondo la teologia, ma secondo la poesia (“loquitur non theologice sed poetice”). In linea con un approccio che Gui-

do usa insieme ad altri interpreti (ad esempio Pietro Alighieri o Francesco da Buti) per spiegare anche altri passi problematici, questa conclusione accompagna la nota erudita secondo cui gli antichi poeti avevano chiamato questo stesso luogo “Elysium”, ovvero, in base all’etimologia offerta dallo stesso Guido, “un certo luogo separato dalle pene” (“quidam locus semotus a pennis”).<sup>17</sup> Ciononostante, aggiunge, se le parole dell’autore vengono considerate più attentamente, il primo circolo appare bipartito: la prima parte corrisponde a quello che è il limbo secondo la fede, dove cioè stanno gli infanti e dove Cristo discese “tempore scilicet sue victorie”; la seconda parte, posta in luogo più basso, è invece la zona luminosa con il castello dei pagani.<sup>18</sup>

### *Una delle prime immagini del limbo dei bambini*

Lo sforzo di assimilazione alla dottrina del limbo, evidente nel testo di Guido, emerge ancor più chiaramente dalle illustrazioni al principale codice contenente il suo commento, verosimilmente allestito tra il 1335 e il 1340 sotto la direzione dello stesso Guido e illustrato da Francesco Traini (oggi a Chantilly, Musée Condé, ms. 597).<sup>19</sup> Sotto la *deductio textus* relativa al canto IV, alla carta 51r, è raffigurata una caverna rocciosa semicircolare, rifinita da un arco classicheggiante, dall’interno della quale i bambini seduti in posizioni diverse guardano verso l’esterno, come annoiati e in attesa, con la testa malinconicamente reclinata (tav. XI).<sup>20</sup>

L’unico altro codice in cui il limbo dei bambini – di cui Dante, ripetiamolo, non parla affatto come di un luogo separato – è raffigurato in modo simile (come una grotta rocciosa dalla quale le anime dei non battezzati emergono dal busto in su in varie attitudini oranti) è quello del *Christianeum* di Altona (*Codex Altonensis*), le cui miniature relative all’*Inferno* sono quasi concordemente ritenute dipendenti proprio dal codice di Chantilly (tav. XII).<sup>21</sup> Tra i due sistemi illustrativi c’è però una differenza. Le miniature di Chantilly sono fisicamente collocate non in corrispondenza dei versi dell’*Inferno*, ma in calce alle pagine del commento di Guido da Pisa e illustrano quindi più quest’ultimo che il poema, di cui forniscono semmai un surrogato in corrispondenza del commento. Nel codice di Altona, invece, le miniature sono riportate in calce ai versi. Ancora più avulsa dai versi danteschi appare quindi, nel *Codex Altonensis*, la raffigurazione della grotta del limbo, accanto alle più pertinenti immagini dell’incon-

tro di Dante e Virgilio con i quattro poeti (11v) e del nobile castello (12r), entrambe presenti anche in altri codici (*tav. XIII*). Oltre ai codici di Chantilly e di Altona, su un totale di diciotto manoscritti contenenti illustrazioni al canto IV, solo altri due mostrano infatti l'immagine degli "infanti", comunque mai raffigurati in uno spazio separato da quello delle "femmine" e dei "viri".<sup>22</sup>

Nel codice di Chantilly, di poco successivo ai primi codici illustrati superstiti del *Breviari d'amor* e di poco precedente a quelli dello *Speculum humanae salvationis* che attestano l'immagine dell'inferno quadripartito (cfr. capitolo 1 *supra*), si trova, insomma, una delle più antiche rappresentazioni isolate del limbo dei bambini come una grotta. Non si può affatto escludere che il miniatore abbia ripreso la figurazione da una qualche attestazione precedente, non nota o perduta. In ogni caso la vignetta illustra perfettamente non già il limbo dantesco, ma la pagina in cui Guido da Pisa insiste sulla pena della carenza della visione divina precisando che, oltre all'abitazione degli uomini e delle donne virtuose, Dante ha posto nel primo cerchio anche il "limbus puerorum".

### Boccaccio

L'interpretazione di Guido da Pisa fu attaccata da Giovanni Boccaccio. Per Boccaccio è infatti corretto che tutte le anime poste da Dante nel limbo soffrano di uno stesso "affanno intrinseco", causato dal "conoscimento della lor miseria, vedendosi private della presenza di Dio [...] per lo non avere avuto battesimo"; *pargoli*, uomini e donne non famosi si trovano giustamente nello stesso luogo, in quanto ai primi, anche se morti in tenerissima età, è dato "in tormento e in noia, e non in alcuna consolazione" lo stesso "intero conoscimento" che a qualunque altra anima.<sup>23</sup> L'idea di Guido da Pisa è nuovamente confutata da Boccaccio nella sua *Esposizione allegorica*.<sup>24</sup> Agli occhi di Boccaccio, che non seguiva (o non conosceva?) le nozioni e le distinzioni tomistiche sull'aldilà quanto il carmelitano pisano e si rifaceva piuttosto a posizioni meno favorevoli ai bambini, la costruzione del limbo dantesco suscitava semmai una critica diversa, fondata su un argomento di tipo giuridico. Mentre l'ignoranza degli adulti vissuti prima dell'avvento del Vangelo è giustamente pari a quella degli infanti (si tratta in entrambi i casi di "ignorantia facti"), una volta promulgata la legge subentra per gli adulti la "ignorantia iuris". Da quel momento in poi, chi non



abbia seguito la dottrina evangelica, per quanto abbia vissuto virtuosamente, “non dee a simil pena esser punito con gli innocenti, ma a molto più agra”. A non collimare con la fede è dunque il fatto che il poeta, cui non viene in questo caso concessa alcuna licenza, abbia posto insieme agli infanti non gli adulti in generale, ma alcuni personaggi (come Ovidio, Seneca, Tolomeo, Avicenna, Averroè) che vissero dopo la venuta di Cristo e “li quali io confesso tra gli altri dall’*autor* nominati non doverli debitamente nominare”<sup>25</sup> (non a caso, poche pagine prima lo stesso Boccaccio si era fatto “banditore” di una specie di battesimo di Seneca che gli avrebbe invece assicurato la salvezza).<sup>26</sup>

### *Nuovi abitanti*

Il disaccordo tra Guido da Pisa e Giovanni Boccaccio e la loro identica preoccupazione per la correttezza dottrinale di Dante mostrano, da un lato, il contrasto tra le diverse opinioni sul limbo, dall’altro, il disorientamento degli interpreti di fronte al modo in cui Dante fece uso delle coeve nozioni relative al limbo. Ad esempio: è molto probabile che la sembianza “né trista né lieta” attribuita da Dante ai quattro grandi poeti antichi sia un adattamento a questi ultimi della formula con cui Bonaventura descriveva lo stato dei bambini non battezzati come non prostrato dalla “tristitia”, né rifocillato dalla “laetitia”.<sup>27</sup> Altre espressioni, come il “duol senza martiri” (*Inf.* IV, 28), il “disio” senza “speme” (42), il luogo “non tristo di martiri, / ma di tenebre solo, ove i lamenti / non suonan come guai, ma son sospiri” (*Purg.* VII, 28-30) e così via, riecheggiano le definizioni teologiche della pena dei bambini non battezzati (come si è visto nel capitolo precedente, l’idea che i bambini soffrissero solo le “tenebre” era stata introdotta da Abelardo, e discussa anche da altri teologi), ma sono riusate da Dante per creare una nuova immagine del limbo inclusiva dei pagani.

Questa riorganizzazione del limbo è parte della personale risposta di Dante al problema della giustizia divina, centrale nella *Commedia*, come è evidente dai dubbi espressi in *Par.* XIX riguardo alla dannazione di un uomo nato senza la conoscenza di Cristo “a la riva de l’Indo” (71-72), così come dal fatto che l’imperatore Traiano e il guerriero troiano Rifeo sono inaspettatamente collocati in paradiso. In momenti diversi nello sviluppo dell’opera questi tre episodi trattano, in modi differenti, il problema della relazione tra Dio e gli uomini giusti che, non per

colpa loro, vissero al di fuori della Chiesa o prima della venuta di Cristo. Questi tre episodi formano parte della stessa ricerca di una risposta accettabile, da parte di Dante, a questo quesito.

L'approccio di Dante a tale problema è sempre stato oggetto di molte discussioni e interpretazioni. Tra i tanti, dai più antichi ai più recenti, pochissimi si sono astenuti dal voler misurare in qualche modo il grado di conformità del testo dantesco con la loro propria comprensione della teologia cristiana – un atteggiamento che ha spesso interferito, quando non è entrato in diretto conflitto, con una comprensione storica del poema.

*"The gap between nature and grace"*

Due fondamentali approcci critici hanno contraddistinto le letture moderne del canto IV dell'*Inferno*: quello dei "dogmatici" che, insistendo su una lettura di tipo agostiniano, hanno messo l'accento soprattutto sull'incompletezza della virtù se privata della grazia e sul predominio della mestizia in questo canto, e quello dei lettori meno preoccupati di far coincidere i significati del poema dantesco con una precisa linea teologica, i quali hanno invece sottolineato l'audacia dell'aver posto i più alti valori etici dell'umanità in anime non cristiane.<sup>28</sup> In realtà, se da un lato è davvero difficile negare l'aspetto luminoso del "nobile castello" ("io vidi un foco / ch'emisperio di tenebre vincia", un "prato di fresca verdura", "in loco aperto, luminoso e alto"), d'altra parte anche una lettura proto-umanistica troppo accentuata appare banalizzante. Mi sembrano più convincenti quelle letture che insistono invece sull'idea che il canto IV offra proprio una rappresentazione dell'aspetto paradossale del limbo dal punto di vista di un cristiano (Dante). Kenelm Foster ha sostenuto in maniera efficace una lettura simile quando ha scritto (in un saggio nato da una perplessità riguardo al cosiddetto "umanesimo di Dante" e a come questo sia in relazione con il suo Cristianesimo) che il problema del limbo di Dante è quello di una "properly human sphere", dunque di un luogo "tendenzialmente non-cristiano".<sup>29</sup> Cosa sono (scrive Foster) le figure nel limbo dantesco, se non immagini dell'uomo, in quanto distinto dall'uomo cristiano? Ma come questa immagine dell'uomo può essere compatibile con una teoria cristiana dell'uomo?<sup>30</sup> In altre parole, si tratta del problema del rapporto tra natura e grazia – un problema sollevato, ma niente affatto risolto, dalla teologia tomistica del tempo di Dante. Secondo Foster, nel limbo dantesco "lo scarto compreso

tra natura e grazia è stato ampliato fino alla massima estensione compatibile con la fede cristiana” (p. 249). Questa definizione coglie un aspetto cruciale del problema del limbo, anche aldilà dell’invenzione dantesca: ci torneremo sopra. Ma vediamo prima in che termini il problema della salvezza dei pagani venisse discusso al tempo di Dante.

### *Il destino dei pagani*

La questione riguardante la salvezza dei pagani come gruppo, o come singoli individui – ad esempio Traiano, Seneca, Stazio o Falconilla –, era stata discussa fin dalla tarda antichità. È molto interessante notare come un paragone tra i pagani e i bambini morti senza battesimo fosse stato proposto già dai seguaci di Pelagio. Secondo Agostino, questi erano stati sfacciati nel prevedere per i pagani virtuosi, “così come per gli infanti che muoiono senza battesimo”, un “qualche luogo intermedio tra la dannazione e il regno dei cieli” dove avrebbero vissuto non nella pena, ma in una beatitudine eterna; gli antichi eroi e sapienti non potevano, infatti, essere realmente virtuosi, in quanto le virtù si apprezzano sulla base non degli atti, ma dei loro fini.<sup>31</sup> Sarebbe suggestivo accostare questo passo agostiniano sulle virtù dei Fabrizi, dei Regoli, dei Fabii, degli Scipioni e dei Camilli, elencati per nome, all’elenco dei magnanimi danteschi; al momento, è tuttavia impossibile stabilire se Dante potesse avere avuto o meno accesso a questo testo di Agostino.<sup>32</sup> Certo, il problema della virtù degli antichi è il tema centrale del limbo dantesco, ed è anche possibile sostenere, come abbiamo brevemente visto, che Dante abbia adattato alla condizione dei pagani le formule teologiche usate dai maestri della scolastica per descrivere la condizione dei bambini. È stato giustamente scritto che la commozione di Dante nel limbo nasce “non di fronte al destino dell’innocenza in sé, ma di fronte al destino della grandezza”.<sup>33</sup> Ma è difficile stabilire fino a che punto il limbo descritto nel canto IV, e in particolare l’associazione tra un nutrito gruppo di pagani virtuosi e il limbo, sia sostanzialmente un’invenzione letteraria di Dante o se sia basato su qualche precedente testuale che può essere individuato con certezza (e che sarebbe importante per noi, in quanto attesterebbe una circolazione più ampia dell’idea del limbo dei pagani).

Certamente, i teologi del limbo che abbiamo menzionato fin qui non avevano parlato di un limbo dei pagani. La domanda riguardo alla salvezza degli antichi filosofi aveva ricevuto una

risposta positiva da parte di qualche rappresentante delle scuole di teologia, ad esempio del minore Alessandro di Hales (1170 ca.-1245) o di Abelardo,<sup>34</sup> ma, come abbiamo visto, la mappa dell'aldilà che emerse dalle discussioni scolastiche non includeva affatto un luogo specifico per i saggi e i filosofi dell'antichità. Nonostante le differenze tra le diverse scuole, l'inferno scolastico fu prevalentemente schematizzato come un sistema a quattro strati che non prevedeva un luogo speciale per i pagani, i quali erano dunque implicitamente condannati a un indistinto inferno, secondo la teoria agostiniana. Marcia Colish ha suggerito che Alessandro di Hales possa costituire un precedente per Dante, ma la sua proposta si basa su un fraintendimento: il passo dove Alessandro, secondo Colish, parlerebbe di un "limbo speciale" per i pagani virtuosi, si riferisce in realtà all'ormai noto limbo dei patriarchi, visto che la parola usata da Alessandro di Hales – "antiqui" – non è altro che la definizione consueta per gli antichi profeti e i giusti dell'Antico Testamento.<sup>35</sup>

In contrasto con la scarsità dei riferimenti teologici, durante tutto il Medioevo la questione della salvezza dei pagani si rivelò, come ha scritto Marc Bloch, un'inesauribile fonte di favole poetiche "spuntate dal terreno teologico".<sup>36</sup> Ed è in ambito poetico che sono stati rintracciati i precedenti più convincenti dell'idea di un luogo speciale per i pagani: è stato suggerito, ad esempio, che Dante conoscesse la *domus naturae* descritta nell'*Anticlaudianus* di Alain de Lille e il *locus amoenus* per le virtù morali che figura nel *Tesoretto* di Brunetto Latini.<sup>37</sup> Insomma: la possibilità che Dante abbia ricavato l'idea del limbo dei pagani da qualche fonte teologica sembra da escludere, a meno che egli non conoscesse le posizioni pelagiane tramandate da Agostino, il che sembra poco probabile. D'altra parte, la tradizione letteraria che era alla sua portata offriva descrizioni allegoriche di luoghi deputati alle virtù che, tuttavia, non ci offrono veri modelli, né ci aiutano a capire davvero quale sia la coerenza interna del limbo dantesco. Gli studi già citati di Fiorenzo Forti e di Kenelm Foster mostrano quella che a mio parere è da considerare la chiave di lettura del canto: per trovarla, bisogna riprendere in mano il commento di Benvenuto da Imola.

### *Benvenuto da Imola e gli "spiriti magni"*

Benvenuto è il solo, tra i commentatori antichi, ad aver evitato di leggere il canto IV dell'*Inferno* attraverso lenti teologiche,

o comunque esterne al testo, cogliendone, invece, la chiave nella virtù della *magnanimitas* che accomuna tutte le anime, altrimenti disparate, presenti del nobile castello.<sup>38</sup> Dante chiama infatti queste anime “gli spiriti magni”; già nel canto II, inoltre, aveva parlato di Virgilio come di “quel magnanimo”. Il poeta conosceva probabilmente il concetto di “megalopsychia” al quale è dovuto l’“onore”, così come era discusso nell’*Etica Nicomachea*, attraverso un volgarizzamento contemporaneo o una versione latina commentata da Alberto Magno o da Tommaso, oppure attraverso il *Tesoretto* di Brunetto Latini.<sup>39</sup>

Che la virtù dei personaggi del limbo fosse la *magnanimitas* sembra non essere sfuggito ad alcuni degli illustratori della *Commedia*. In particolare, il già citato miniatore altonense, non dipendente per la rappresentazione degli “spiriti magni” dal codice di Chantilly, in cui questi ultimi non sono raffigurati, offre un’illustrazione che sembra fornire un precedente dei cicli di uomini illustri (*tav. XIII*). Più tardi, anche Federico Zuccari e Giovanni Stradano raffigurarono la virtù dei magnanimi, mostrando in primo piano il turbante del Saladino (*tav. XIV*).<sup>40</sup>

Il fatto stesso che, a differenza degli altri abitanti dell’inferno, le anime del limbo sono spesso rappresentate non nude ma vestite, e talvolta con gli attributi della loro grandezza, va considerato come un modo per rappresentare visivamente la loro dignità.<sup>41</sup> Tuttavia, il riconoscimento dell’onore – una parola che, con i suoi derivati, figura almeno sette volte nella seconda metà del canto – dovuto a coloro che, oltre che per il dono della fede, si distinsero in diversi ambiti dell’attività umana per la loro *magnanimitas*, non era un concetto che potesse essere facilmente condiviso, né a maggior ragione compreso, da interpreti confessionalmente troppo orientati. L’ostilità a questa idea ebbe lunga durata, come continueremo a vedere nella seconda parte.

### “In limine primo”

Ricapitoliamo. Nonostante quello che si può pensare leggendo molti degli antichi commenti e sfogliando il codice di Altona (seconda metà del XIV secolo), lo stato dei bambini morti prima del battesimo non è al centro delle preoccupazioni di Dante nel canto IV. La cava separata dipinta con attenzione dall’illustratore di Altona, probabilmente un toscano che, come si è visto, riprende questa immagine forse dal codice di Chantilly con il commento di Guido da Pisa, non è menzionata da nessuna parte

nel poema. Neanche il tema della discesa al limbo, rievocato da Virgilio all'inizio del canto, è davvero centrale. Quel che conta è la condizione di Virgilio (anticipata nel canto II e ripresa nel VII del *Purgatorio*), degli altri quattro grandi poeti antichi e degli "spiriti magni", alla cui vista Dante si entusiasma ("che del vedere in me stesso m'essalto"). Come già detto, per descrivere la condizione di queste anime Dante riadattò alcune delle formule scolastiche relative alla condizione dei bambini morti prima del battesimo; per descrivere questi ultimi, invece, si basò su alcuni celebri versi dell'*Eneide*.

La messa a fuoco sulle anime dei bambini avviene solo nel passo già ricordato di *Purg.* VII, 28-33, nel momento in cui il personaggio Virgilio descrive a Sordello la propria condizione di abitante del limbo: "Luogo è là giù non tristo di martiri, / ma di tenebre solo, ove i lamenti / non suonan come guai, ma son sospiri. / Quivi sto io coi pargoli innocenti / dai denti morsi de la morte avante / che fosser da l'umana colpa essenti". La prima terzina richiama il linguaggio scolastico. La seconda evoca invece un passo del libro VI dell'*Eneide*, quando, appena superato il fiume Stige, Enea sente i pianti di quei neonati che una morte prematura aveva strappato al seno delle loro madri: i piccoli si lamentano, scrive Virgilio, "in limine primo".<sup>42</sup> Già Pietro Alighieri, il figlio di Dante, riconobbe nelle varie redazioni del suo commento che il modello di quei versi del *Purgatorio* era da ricercare in alcuni versi del libro VI dell'*Eneide*: come aveva fatto Virgilio, anche Dante descrive l'incontro con le anime piangenti dei bambini infedeli piangenti, ovvero (aggiunge Pietro) "sospiranti". La differenza, conclude Pietro, è che Dante colloca insieme ai bambini anche le anime degli adulti morti senza battesimo e senza peccato effettivo ("actualis").<sup>43</sup> Questo non ci fornisce solo una conferma del fatto che i contemporanei di Dante erano in grado di riconoscere come nella sua descrizione del limbo egli avesse avuto presente il libro VI dell'*Eneide* (anche Guido da Pisa aveva riconosciuto che il limbo seguiva quel modello: "Vocatur autem iste circulus a poetis 'Elisium', a nobis autem Christianis vocatur 'Limbus', quem locum Sacra Scriptura vocat 'sinum Abrahe'"). Pietro Alighieri aggiunge qualcosa in più: mette in evidenza una corrispondenza tra il primo cerchio di Dante ("in primo circulo") e l'espressione virgiliana "in limine primo".<sup>44</sup> È possibile, su questa base, ipotizzare che Dante stesso avesse individuato in questo passo virgiliano, grazie in particolare all'espressione "in limine primo", un precedente del "limbus" degli scolastici? In altre parole: è possibile che Dante possa

aver individuato una continuità tra l'immagine virgiliana dei bambini morti prematuramente e destinati alla soglia dell'Ade e l'idea di limbo come sviluppata dalla teologia scolastica?

Sappiamo che l'etimologia di "limen" (soglia) e quella di "limbus" (orlo) non sono in relazione, ma forse le due immagini si sovrapposero agli occhi di Dante? Per rispondere a questa domanda è necessario aprire un'indagine più ampia e chiedersi se, in generale, sia possibile che questo passo virgiliano abbia avuto un qualche peso nell'elaborazione cristiana del concetto di limbo. Conviene partire dai lettori e dai commentatori cristiani di questo passo dell'*Eneide* per vedere se e quando esso sia stato associato al problema del limbo.

### *Virgilio e il limbo*

L'immagine virgiliana dei bambini precocemente strappati dai seni delle loro madri fu usata più volte dagli autori cristiani. Agostino se ne servì proprio per parlare della triste condizione dei bambini non battezzati all'inizio del libro VI del suo trattato contro Giuliano.<sup>45</sup> Anche Fulgenzio ne fece uso.<sup>46</sup> Nessuno dei due, tuttavia, si occupò dell'espressione "in limine primo".

Oggi sappiamo che i versi contenenti questa espressione possono essere letti in due modi diversi, dipendenti dalla presenza o meno di una virgola. Fino al Settecento, il distico fu per lo più letto in questo modo: "infantumque animae flentes in limine primo, / quos dulcis vitae exortis et ab ubere raptos". Questo è il testo offerto dagli antichi, tra i quali Donato, Servio, Macrobio (*Sat.* 4. 3. 2) e Aelius Donatus (su *Ter.*, *Hec.* 517), seguiti dagli editori rinascimentali (a cominciare da Josse Badius) e poi dai moderni Conington e Geymonat.<sup>47</sup> A partire da un'edizione uscita a Londra nel 1796, a cura di Gilbert Wakefield, fu introdotta una seconda lezione, seguita poi dalla maggior parte degli editori moderni, secondo la quale la virgola dovrebbe precedere "in limine primo".<sup>48</sup>

Di fatto, la prima lettura poteva facilitare l'interpretazione secondo cui "in limine primo" fosse da riferire a una regione speciale dell'Oltretomba; la seconda favorisce invece il collegamento di "in limine primo" con "vitae": "infantumque animae flentes, in limine primo quos dulcis vitae exortis et ab ubere raptos". Secondo questa seconda lezione, gli infanti non si trovano nella "prima soglia dell'Ade", ovvero in un luogo speciale dell'oltretomba, ma sono morti "sulla prima soglia della vita". In effetti, l'interpretazione metaforica trova appoggio nella glossa di

Servio secondo cui Virgilio usa l'espressione "in limine primo" "perché costoro sono stati strappati dal momento iniziale della vita".<sup>49</sup> Lo stesso Servio, tuttavia, poco sopra suggerisce anche l'interpretazione secondo la quale qui si tratti del primo cerchio dell'inferno, quando spiega che Virgilio parla dei nove cerchi dell'inferno: il primo è quello che contiene le anime dei bambini.<sup>50</sup> Servio, naturalmente, scrivendo nel IV secolo e non essendo cristiano, non pensava al battesimo, né tantomeno aveva un'idea *ante litteram* della nozione scolastica di limbo. Un lettore di Virgilio (e di Servio) come Dante, tuttavia, la conosceva; certo, questo non basta a provare che egli abbia letto il "limen primum" di Virgilio attraverso l'immagine del "limbus". Sappiamo solo che questa fu certamente l'interpretazione di alcuni degli editori e commentatori di Virgilio posteriori a Dante.

Secondo l'*interpretatio christiana* offerta ai primi del Cinquecento dal popolare editore e stampatore fiammingo Josse Badius, ad esempio, l'ordine con il quale Virgilio descrive l'inferno "non sembra che si allontani molto dalla fede cristiana": infatti, il primo grado ("primo gradu") contiene gli infanti "(come per noi) che sono morti senza battesimo"; con l'espressione "in limine primo", è come se Virgilio dicesse "nel limbo" ("flentes in primo limine, id est in introitu inferni: ac si dicat, in limbo").<sup>51</sup> Il fatto che l'approccio filologico di Badius sia discutibile è per noi secondario; è più importante che la sua impresa di commentatore fosse rivolta a un pubblico medio-colto da avvicinare ai classici attraverso argomenti facilmente comprensibili.<sup>52</sup> La sua interpretazione fu seguita nell'edizione della fine del Cinquecento di Eritreo Veneto<sup>53</sup> e ripresa ancora da F. Taubmann (Wittenberg 1618).<sup>54</sup> Anche secondo il commento in inglese di Sir John Harington (1604) l'opinione di Virgilio è molto simile a quella dei papisti quando parlano del limbo.<sup>55</sup> Alcune illustrazioni quattro e cinquecentesche del libro VI dell'*Eneide* raffigurano i bambini in modo simile ai bambini del limbo: si veda ad esempio la miniatura che accompagna una copia quattrocentesca dell'*Eneide* (fig. 13), e l'incisione presente nell'edizione virgiliana di Giunta del 1544 (fig. 14).

Per quanto non sia reperibile una lettura esplicita del "limen primum" di Virgilio come limbo, precedente a quella offerta da Badius, la sovrapposizione tra i bambini morti prematuramente e i bambini del limbo era possibile. Se dobbiamo mantenere allo stato di ipotesi l'idea che l'espressione virgiliana "in limine primo" sia stata tenuta in considerazione dai teologi del limbo precedenti e contemporanei a Dante, e dunque lasciare aperta la questione di un'influenza dotta sulla formazione di una nozione



teologica,<sup>56</sup> possiamo tuttavia, sulla base degli elementi certi, affermare che, almeno per Dante, l'immagine virgiliana dei bambini morti sulla soglia della vita (o destinati alla soglia dell'Ade) e quella a lui contemporanea dei bambini del limbo si sovrapposero grazie al ruolo del libro VI dell'*Eneide* come modello dell'intera idea dantesca del viaggio agli inferi ("Io non Enèa, io non Paulo sono", *Inf.* II, 31-33).



13. *Enea e la Sibilla Cumana incontrano i morti prematuri sulla soglia dell'oltretomba*

14. Vergilius, *Opera*

*Definizioni dottrinali romane tra centro e periferie  
(1234-1439)*

*Storia dogmatica*

Fin qui abbiamo ricostruito le prime occorrenze della nozione di limbo, i suoi significati, l'uso che si cominciò a farne in diversi ambiti – teologico, didattico, artistico, letterario – e, infine, alcuni degli elementi testuali e visivi della cultura antica che ebbero un ruolo in questa elaborazione. Conviene, ora, guardare a questo problema nel contesto del più ampio processo di formazione dell'aldilà cristiano occidentale, ovvero nell'ambito delle decisioni prese dalla Chiesa latina durante una fase che culminò nel periodo tra il XIII e il XV secolo.<sup>1</sup>

Come si è in parte visto nei capitoli precedenti, anche limitandosi al solo limbo la quantità di opinioni, immagini e idee relative all'aldilà in questo periodo fu vastissima. Per quanto sia impossibile rendere conto qui di tutti gli elementi in gioco, dobbiamo servirci di un modello d'indagine che comprenda almeno quattro livelli: il livello della liturgia dei morti; quello delle immagini, delle visioni e dei racconti, anche di tipo letterario (parte dei quali ho analizzato nei capitoli precedenti); il livello della discussione teologica (ovvero le proposte fatte dai maestri di teologia delle principali università europee, di cui si sono visti alcuni degli interventi principali); infine, il livello delle decisioni magisteriali.<sup>2</sup> Questo capitolo si concentrerà su quest'ultimo piano. Se consideriamo la grande varietà di racconti di visioni e viaggi nell'aldilà, insieme alle menzioni liturgiche del riposo delle anime e alle immagini relative alla vita dopo la morte, vediam

mo che tutti questi diversi elementi restituiscono una ricchezza di descrizioni e di punti di vista che la discussione teologica – ovvero quella condotta dai maestri delle principali scuole di teologia – riuscì, o volle, includere solo in parte: ancora più scarni sono gli elementi che entrarono a far parte di ciò che la tradizione ecclesiastica arrivò a considerare come dogma.

Tracciare delle linee nette tra i diversi ambiti non è sempre possibile. Possiamo pensare che il lavoro dei teologi occidentali sia stato quello di tessere in una tela coerente elementi frammentari. Riguardo alla geografia dell'aldilà, la loro proposta, sviluppata nel tempo e nella differenza di opinioni, ambiva a fornire un'immagine congruente con tutta la serie degli altri principi che si erano contemporaneamente sviluppati all'interno della cristianità occidentale almeno a partire dal V secolo: la dottrina del peccato originale, la teologia del battesimo, la proporzionalità delle pene e l'idea che la vita spirituale degli individui fosse scandita da una serie di sacramenti gestiti dal clero. Da qui anche il sistema dei quattro inferni che abbiamo già descritto. Agostino aveva parlato, nel suo *Enchiridion*, di "ricettacoli" non meglio definiti, dove le anime avrebbero risieduto nel tempo intermedio tra la morte e la resurrezione<sup>3</sup>: questi ricettacoli furono poi organizzati dai teologi scolastici nell'immagine delle quattro cavità sovrapposte e sotterranee, di cui uno prese il nome di purgatorio, e altri due il nome di limbo dei padri e limbo dei bambini. La letteratura cristiana, a partire dalle fasi più antiche, e in particolare i resoconti dei viaggi nell'aldilà, offrono moltissime e diverse immagini di luoghi di purgazione<sup>4</sup>; a un certo punto, i teologi si sforzarono di definire il purgatorio in un modo che fosse il più coerente e univoco possibile.

Nel campo dell'escatologia, così come su altri terreni, tra le molte proposte formulate dai teologi solo poche divennero dogmi: il purgatorio fu, a un certo punto, considerato come un dogma, il limbo mai. Una ricognizione dei documenti pontifici e conciliari che si espressero su questioni escatologiche e che furono considerati dalla tradizione cattolica successiva come sufficientemente autorevoli per valere come decisioni magisteriali ci servirà per evidenziare come la questione del limbo, ovvero il problema del posto da dare ai non cristiani innocenti, fosse in realtà difficilmente inseribile nel sistema incardinato sull'idea di retribuzione e di proporzionalità delle pene che, nel mondo latino, diede luogo alla formazione dell'idea di purgatorio. La breve panoramica tracciata qui servirà soprattutto a mostrare il fondamentale silenzio riguardo alla questione del limbo che emerge

dal corpus dei pronunciamenti magisteriali relativi all'aldilà prodotti da pontefici e concili fino al Concilio di Firenze (1439). Cosa si intendesse per "dogma" in questo periodo è oggetto di discussione, visto che lo studio storico dello sviluppo della dottrina è in gran parte una creazione successiva, in particolare della cultura protestante tedesca del XVIII e XIX secolo.<sup>5</sup> Come ha scritto Jaroslav Pelikan, la *Dogmengeschichte* si è concentrata non sulla storia di ciò che la Chiesa ha creduto, insegnato e confessato, ma piuttosto sulla storia della teologia erudita. Alcuni teologi cattolici contemporanei, ad esempio Bernard Sesboüé, ritengono che nella fase precedente alla Riforma e al Concilio di Trento sia valsa una concezione "larga" del dogma: larga nel senso che il dogma avrebbe abbracciato tutto ciò che "la Chiesa domanda ai suoi fedeli di credere e di mantenere, in nome della sua missione di condurli alla salvezza, e al quale i fedeli devono dare la loro adesione per restare nel corpo vivente della Chiesa".<sup>6</sup> In questo senso, non ci fu mai una "promulgazione" del dogma del purgatorio simile a ciò che accadde nell'Ottocento con i dogmi dell'Immacolata concezione e dell'Infallibilità del papa. Tuttavia, alcuni documenti promulgati dall'autorità papale o conciliare, contro alcune sette considerate eretiche o nel tentativo di ottenere l'unione tra la Chiesa latina e quella greca, affermarono la credenza nel purgatorio, insieme ad altri elementi relativi al destino dell'anima e dei corpi dopo la morte, in modo tale da essere considerati, dalla tradizione cattolica successiva, alla stregua di pronunciamenti dogmatici.

La breve esposizione che segue tiene conto del quadro generale dell'evoluzione dogmatica relativa all'aldilà cristiano, ma si concentra soprattutto sui punti dottrinali che riguardano più direttamente l'oggetto di questo libro: le conseguenze del peccato originale, gli effetti del battesimo e il problema del limbo.

### *1234: tipologia ed effetti del battesimo*

Dal punto di vista dottrinale, fu solo a partire dal XIII secolo che furono messi alcuni chiari punti fermi su diversi dei temi toccati fin qui. Ho già menzionato la lettera sull'efficacia del battesimo scritta a Imbert d'Eyguières arcivescovo di Arles, in cui Innocenzo III esponeva la distinzione tra la pena dovuta al peccato originale, ovvero la mancanza della visione divina, e la pena dovuta al peccato effettivo, o attuale, ovvero il tormento eterno. In questa lettera, Innocenzo III definì anche altri due punti rela-

tivi al battesimo e alla vita futura. Anzitutto, Innocenzo vi riprese il parallelo tra circoncisione e battesimo per spiegare che il secondo “è subentrato al posto della circoncisione”.

L'esegesi tipologica era stata fondamentale per lo sviluppo della dottrina cristiana del battesimo e, in particolare, per la giustificazione del battesimo dei bambini. Come abbiamo visto sopra, questa divenne una pratica comune solo verso la fine del quarto secolo. Un ruolo importante in questo sviluppo dottrinale lo aveva avuto un testo redatto già nella prima metà del III secolo: una lettera del vescovo di Cartagine Cipriano, che fu poi ampiamente usata da Agostino durante la sua lotta contro il pelagianesimo.<sup>7</sup> In questa sua lettera, Cipriano aveva difeso il battesimo dei bambini con tre argomenti molto forti, il secondo dei quali era quello tipologico: la circoncisione era un “sacramento dato precedentemente in ombra e in immagine; ma con la venuta di Cristo, fu completato nella verità”.<sup>8</sup> Perciò, come la circoncisione veniva operata sui bambini, così, a maggior ragione, doveva esserlo il battesimo. Nella sua lettera a Imberto, papa Innocenzo III riprese il paragone tipologico, per spingersi oltre nella definizione della superiorità del battesimo:

sebbene la colpa originale venisse rimessa attraverso il mistero della circoncisione, e il pericolo della dannazione fosse evitato, tuttavia non si conseguiva il regno dei cieli, il quale, fino alla morte di Cristo, fu chiuso per tutti. Tuttavia, attraverso il sacramento del battesimo, colorato con il sangue di Cristo, la colpa viene rimessa e si giunge anche al regno dei cieli, la cui porta fu misericordiosamente riaperta dal sangue di Cristo per i suoi fedeli.<sup>9</sup>

Innocenzo proseguiva quindi spiegando che il sacramento del battesimo era il “remedium [...] ad salutem” procurato dalla misericordia di Dio contro la morte spirituale dei bambini, che ogni giorno morivano fisicamente in massa (“quorum quotidie tanta multitudo moritur”). Vedremo più avanti le conseguenze, anche visive, di questa idea dell'apertura del cielo, e della metafora del battesimo come porta del regno di cieli. Per ora, soffermiamoci sul fatto che, a partire dal 1234, quando questa lettera di Innocenzo III del 1201 fu promulgata tra le Decretali di Gregorio IX, due principi vennero affermati dottrinalmente: il regno dei cieli era stato chiuso per tutti fino alla morte di Cristo; il battesimo (e non la circoncisione) conferiva l'accesso al regno dei cieli.

*1254 e 1274: l'aldilà romano e le Chiese orientali*

Credenze relative alla purgazione delle anime e al purgatorio erano esistite fin dai primi secoli del Cristianesimo; tuttavia, l'esistenza di un luogo preciso chiamato purgatorio fu affermata solo relativamente tardi per rispondere a esigenze molto precise: quelle nate nel contesto dei diversi tentativi di unione tra la Chiesa latina e quella greca che si susseguirono tra il XIII e il XV secolo. Dei diversi documenti esistenti, in cui compaiono affermazioni relative all'esistenza delle pene purgatorie e del purgatorio, soltanto il decreto di unione redatto alla chiusura del Concilio di Firenze (1439) può essere considerato alla stregua di una affermazione dogmatica.<sup>10</sup> Tuttavia, ci è utile ripercorrere anche i testi precedenti, non solo perché uno di questi (la professione di fede di Michele Paleologo del 1274) fu ripresa, quasi letteralmente, a Firenze, ma perché nel contesto di questi dibattiti tra la Chiesa latina e le Chiese orientali si affacciò anche la questione del limbo. Nei documenti che riguardano i diversi tentativi di giungere a una sottoscrizione di alcuni articoli di fede comuni ai greci e ai latini, il tema del purgatorio non fu importante quanto altre questioni dottrinali, come, in particolare, il punto relativo alle diverse idee sulla processione dello spirito santo e al problema del *filioque*.<sup>11</sup> Tuttavia, è chiaro che l'attitudine dei latini a definire precisamente la geografia dell'aldilà, che aveva raggiunto il suo culmine tra il XII e il XIII secolo, non era condivisa dai greci. Il problema del perché la discussione su questo punto non fu lasciata al di fuori dei dibattiti resta aperto: anche se è difficile confutare l'affermazione di Le Goff, secondo cui la revisione latina della geografia dell'aldilà era stata così profonda che la questione non poteva non balzare in primo piano, questa spiegazione resta non del tutto soddisfacente.

In tale contesto, una lettera ufficiale del 6 marzo 1254 inviata da papa Innocenzo IV al cardinale Eudes di Châteauroux, suo legato a Cipro, è stata considerata "l'atto di nascita dottrinale del Purgatorio come luogo".<sup>12</sup> In questa lettera, Innocenzo IV scriveva che "noi, considerando che i Greci affermano di non trovare presso i loro dottori alcun nome proprio e certo per designare il luogo di tale purgazione, e che d'altra parte nelle tradizioni e nelle autorità dei santi Padri tale nome è il Purgatorio, vogliamo che per l'avvenire questa espressione sia accolta anche da loro". Questo presunto "atto di nascita" non ebbe conseguenze immediate, anche per la morte di Innocenzo IV che seguì poche settimane dopo. Ma l'unione tra greci e latini restava un problema

aperto: essa aveva ragioni eminentemente politiche, che si ripresentarono in modo esplicito in seguito alla riconquista di Costantinopoli da parte dei greci, avvenuta nel 1261. Questa riconquista portò a un nuovo tentativo di conciliazione che fu discusso al secondo Concilio di Lione nel 1274.<sup>13</sup>

Il secondo Concilio di Lione proclamò un'effimera unione, ufficializzando una professione di fede che Michele Paleologo aveva inviato, nel marzo del 1274, in risposta a una lettera di papa Gregorio X. Gregorio X aveva inviato a Michele una formula che, a sua volta, riprendeva quella esposta in una lettera di papa Clemente IV all'imperatore Michele VIII (4 marzo 1267); a questa formula, Michele Paleologo rispose con la professione di fede poi ufficializzata a Lione nel 1274.<sup>14</sup>

Nel testo della professione di fede, tra le altre cose, veniva affermata l'esistenza delle "pene purgatorie o *catartiche*" come esposto dai latini (in particolare, dal frate minore Giovanni Parastron).<sup>15</sup> Per il problema del limbo, sono particolarmente importanti le ultime due frasi del brano relative alle pene oltramondane: "ma le anime di coloro che dopo aver ricevuto il battesimo non incorsero assolutamente in nessuna macchia di peccato, e anche quelle che, dopo aver contratto la macchia del peccato, o rimanendo nei loro corpi, o da quelli uscite, come si è detto sopra, sono purgate, vengono subito ricevute in cielo. Invece, le anime di coloro, che muoiono nel peccato mortale attuale o con il solo originale, discendono subito all'inferno, dove, tuttavia, vengono punite con pene differenti".<sup>16</sup> La professione di fede di Michele Paleologo si riferiva esplicitamente alle "pene purgatorie" ("penis purgatoriis seu catharteriis"); riguardo alle anime morte con il solo peccato originale, menzionava solo una punizione "con pene differenti", rispetto alle anime morte in peccato mortale ("poenis tamen disparibus puniendas").

### *1321 e 1340-1341: il limbo spiegato agli armeni*

Un documento di poco successivo, e sempre rivolto al clero orientale, si spinse un poco oltre nell'interpretazione di queste "pene differenti". Si tratta del primo documento papale in cui troviamo un riferimento a un *luogo* specifico per le anime macchiate dal peccato originale. In una lettera fatta recapitare ai vescovi e al clero armeno nel 1321, Giovanni XXII ripropose la professione di fede di Michele Paleologo facendovi aggiungere alcune parole, non presenti nella versione originaria approvata



a Lione, che sembrano alludere al limbo, pur senza menzionarlo: “invece, le anime di coloro, che muoiono nel peccato mortale attuale o con il solo originale, discendono subito all’inferno, dove, tuttavia, vengono punite con pene *e in luoghi* differenti”.<sup>17</sup>

Più tardi, infatti, qualcuno ritenne doveroso esplicitare il riferimento al limbo con un’integrazione: “senza dubbio, le anime dei bambini sono affette nel limbo dalla pena del danno e non dei sensi”. Purtroppo, non è possibile stabilire quando la frase sia stata interpolata: essa non è presente nel registro originale della bolla né in una copia coeva, ma fu accolta negli *Annales ecclesiastici* dal continuatore di Baronio, Odorico Rinaldi (1646-1676).<sup>18</sup> È probabile che l’aggiunta sia quindi seicentesca, ma non si può escludere che sia precedente. In ogni caso, si tratta di una menzione che ci aiuta a interpretare il passo, ma non può essere considerata normativa.

È importante però soffermarsi sul perché il riferimento, per quanto reticente, a un *luogo* per le anime dei non battezzati fosse stato aggiunto alla professione di fede approvata a Lione proprio nella lettera papale del 1321 diretta al clero armeno. La cosa si spiega considerando il fatto che, riguardo alla sorte dei bambini non battezzati, tra i cristiani d’Oriente e in particolare tra gli armeni circolavano idee assai diverse da quelle affermatesi nella teologia occidentale.

Dopo il tentativo compiuto da Giovanni XXII, nel 1340-1341 Benedetto XII affidò a uno dei fautori dell’unione con i latini e dei ribattesimi degli armeni, Nersès Balianentz (Balientz), consacrato arcivescovo di Monasguerd dallo stesso papa nel 1338, il compito di svolgere un’indagine non ufficiale sulla fede armena.<sup>19</sup> Fu approntato un libello contenente 117 errori teologici che il papa inviò al *catholicon* e ai vescovi armeni nel 1341, ordinando che fosse riunito un concilio della Chiesa armena per confutarli e promettendo in cambio anche un aiuto militare contro i saraceni.<sup>20</sup> Il libello suscitò molte proteste e si sostenne che gli errori non potevano essere imputati alla Chiesa armena nel suo complesso; il frate minore Daniel de Tabriz, già inviato dal re di Cilicia Leone V in ambasciata a Avignone, redasse una serie di risposte che confutavano ciascun articolo<sup>21</sup> e che servirono probabilmente come documento di lavoro al concilio della Chiesa armena riunitosi a Sis nel 1345, dove i supposti errori furono rigettati dal *catholicon* Mekhitar e dai vescovi.<sup>22</sup>

Tra le varie imputazioni raccolte da Nersès, diverse riguardavano il peccato originale, il battesimo e la concezione dell’aldilà. Compariva, ad esempio, l’antica idea che l’inferno fosse

stato distrutto una volta per tutte da Cristo al momento della sua discesa.<sup>23</sup> Ben tre punti erano dedicati al destino delle anime dei bambini morti senza battesimo – un indice dell’interesse romano verso questo tema. Secondo questo documento, alcuni armeni avrebbero sostenuto che le anime dei nati da genitori cristiani (se morti non battezzati dopo la Passione di Cristo) sarebbero andati nel paradiso terrestre, mentre le anime dei figli di genitori non cristiani (nati dopo la Passione di Cristo e morti prima del battesimo) sarebbero stati destinati allo stesso luogo delle anime dei loro genitori. Dopo il Giudizio universale, tuttavia, tutte le anime dei bambini non battezzati sarebbero tornate con i loro corpi “nel paradiso terrestre”, dove avrebbero volato “come colombe da un albero all’altro, e come gli angeli dal cielo alla terra”<sup>24</sup>; non avrebbero avuto gloria, né avrebbero sostenuto alcuna pena. Nel paradiso terrestre, dove sarebbero andate insieme agli uomini non perfettamente giusti, esse non avrebbero avuto alcuna molestia e si sarebbero dilettrate (*delectabuntur inter ligna paradisi*), ma non avrebbero mangiato, né bevuto, né si sarebbero sposate, rimanendo lì in perpetuo: questa sarebbe stata la loro beatitudine. Esse, infine, a differenza degli uomini non perfetti che avrebbero portato corone di fuoco e avrebbero visto la *claritas* del legno della croce, non avrebbero potuto vedere tale *claritas*, né avrebbero portato corone.<sup>25</sup> Daniel de Tabriz rispose che queste imputazioni non avevano alcun fondamento e dichiarò che, secondo la Chiesa armena, i bambini non battezzati non andavano né all’inferno né in paradiso, visto che non avevano fatto nulla né di bene, né di male. Aggiunse che gli armeni non solevano specificare la loro destinazione ultraterrena, affidandoli piuttosto al volere di Dio. Queste calunnie erano tanto più false dal momento che, da quando gli armeni avevano imparato dai latini la dottrina del limbo, avevano sostenuto anche loro la stessa cosa:

Risposta: La Chiesa armena non fa differenza tra i bambini non battezzati, che siano nati da genitori cristiani o da infedeli, così come viene supposto nell’articolo. La Chiesa armena li priva tutti allo stesso modo del paradiso celeste, secondo la frase di Dio, e sebbene non abbiano gloria, non avranno neanche pena sensibile, come dice Paolo, i figli dei fedeli che non vengono battezzati, e i figli degli infedeli, non entreranno né in pena, né nel Regno, poiché non fecero nulla né di buono, né di cattivo. E loro non specificano esplicitamente il luogo in cui andranno, ma dicevano, senza far differenze, che andranno dove Dio ordinerà per loro (e non, come dicono questi accusatori, che vanno in paradiso). Tuttavia, in un se-

condo momento, *avendo appreso da voi che vanno nel limbo, che è sopra l'inferno*, e di questo istruiti, diciamo anche noi così – ragion per cui la falsità degli accusatori è da riprovare.<sup>26</sup>

Non sappiamo quali fossero le fonti dell'indagine condotta dall'arcivescovo di Monasguerd che, a sua volta, costituì probabilmente la fonte di successivi resoconti sulle *eresie* degli armeni (ad esempio, quello contenuto nella *Summa de haeresibus* redatta nel 1342 dal carmelitano catalano Guido Terrena).<sup>27</sup> La natura pregiudiziale dell'indagine promossa da Benedetto XII (una ricerca degli *errori* degli armeni) tendeva necessariamente a ricostruire in un sistema quello che, se anche dotato di un qualche fondamento veritiero, poteva, al massimo, essere un insieme frammentato di credenze.

Certamente, questo documento ci permette di trarre due conclusioni: 1) i latini guardavano con molto sospetto alle idee orientali relative al destino dei non battezzati, che differivano anche tra Chiesa e Chiesa; 2) se la redazione originale della lettera del 1321 di Giovanni XXII conteneva solo un'allusione al limbo, gli emissari di Benedetto XII si servirono del tutto esplicitamente di questo concetto nel tentativo di uniformare i riti e le credenze relative alle anime dei non battezzati che, per quanto riguarda l'Armenia, si credevano essere particolarmente vive e difforni dalla linea latina.

### *1336: la visione beatifica è immediata*

Intanto, nei medesimi anni (per la precisione, cinque anni prima) lo stesso Benedetto XII aveva posto un punto fermo a un'altra importante controversia riguardo all'aldilà – controversia, questa, tutta latina. Nel 1336, con la costituzione *Benedictus Deus*, il papa aveva stabilito che le anime dei beati avrebbero goduto immediatamente della visione beatifica. Benedetto XII aveva con questo messo ordine tra le diverse concezioni del paradiso fino a quel momento in competizione, archiviando, almeno in Occidente, le idee relative alla dilazione della visione beatifica e alla diversità tra gradi di beatitudine.<sup>28</sup>

Questa decisione, che vide sconfitta la linea sostenuta dal predecessore di Benedetto XII, Giovanni XXII, ebbe delle conseguenze più generali che toccavano anche il limbo (non menzionato nella *Benedictus Deus*), in quanto essa spinse a eliminare tutte le idee e le immagini relative a uno stato di riposo o di at-

tesa delle anime prima del Giudizio universale. In linea di principio, la costituzione *Benedictus Deus* inibì lo sviluppo di idee relative a stati intermedi di attesa o di beatitudine, che non confluissero nell'idea di purgatorio, o di paradiso celeste, o di limbo inteso come una parte dell'inferno. Il documento contribuì, probabilmente, anche a far perdere terreno all'immagine del "seno di Abramo" che, sopravvissuta a lungo nell'iconografia come una delle immagini del paradiso, manteneva una connotazione ambigua – da un lato il "seno di Abramo" rappresentava un riposo paradisiaco precedente alla vera beatitudine; dall'altro, questo nome poteva anche indicare il limbo. Come abbiamo visto, infatti, l'immagine del "limbus inferni" aveva affiancato, e molto spesso sostituito, nelle pagine dei teologi, quella del "seno di Abramo", nonostante il fondamento biblico di quest'ultima.<sup>29</sup> L'immagine del seno di Abramo sopravvisse in diversi contesti per indicare il soggiorno dei padri dell'Antico Testamento, ad esempio in alcuni testi devoti o catechismi in cui si intendeva usare un'espressione dotata di quel fondamento scritturale che mancava alla parola limbo. Il nuovo termine, infatti, per quanto generalmente preferito, non ricevette mai, come abbiamo cominciato a vedere, un pieno riconoscimento dottrinale.

#### *1439: pene purgatorie e altre pene*

Anche se, come si è detto, la curia romana si era servita del concetto di limbo nei suoi tentativi di uniformare le credenze degli armeni, il riferimento al limbo fu lasciato cadere nel nuovo decreto di unione con i greci promulgato dal Concilio di Firenze il 6 luglio 1439. Nel decreto finale del concilio (1439) fu adottata una formula, quasi identica a quella pronunciata dal cardinale Giulio Cesarini nella sua relazione di apertura, che altro non era se non una ripresa testuale della solita lettera dell'imperatore Michele Paleologo che presentava con la formula, già sottoposta all'imperatore da Clemente IV nel 1267 e poi approvata dal secondo Concilio di Lione del 1274:

Illorumque animas, qui post baptismum susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutae corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, in caelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicut est, pro meritum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem

animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, *poenis tamen disparibus* puniendas.<sup>30</sup>

La menzione dei *loci dispares* comparsa nel documento di Giovanni XXII fu quindi lasciata cadere, né, a maggior ragione, mentre veniva riaffermata la nozione di pene purgatorie fu introdotto il lemma spurio *limbus*.

Più di un secolo dopo, anche il *Catechismo romano* per i parroci del 1564 evitò di utilizzare il termine, preferendogli, per quanto riguardava i giusti dell'Antico Testamento, "in sinu Abrahe", "quieta habitatione" e "carcer" – parola, quest'ultima, che implicava un forte slittamento semantico ma aveva il vantaggio di essere attestata dalla Vulgata.<sup>31</sup> Lo stesso *Catechismo* non adottò la dottrina del limbo neanche riguardo ai bambini non battezzati, a proposito dei quali affermò invece che i genitori, cristiani o non cristiani, che li avessero lasciati morire senza il sacramento, li avrebbero condannati "a una sempiterna miseria, et morte".<sup>32</sup>

Possiamo concludere che, mentre su certi aspetti legati alla vita nell'aldilà – in particolare, le pene purgatorie e le precise modalità della visione beatifica – il papato medievale definì alcuni punti in funzione antieretica o nel tentativo di imporre un'unione con la Chiesa greca, il limbo fu trattato con molta più cautela. Questa nozione si rivelò utile in certe circostanze (ad esempio, l'indottrinamento degli armeni), ma non rientrò nei testi che poi furono considerati autorevoli dal punto di vista dogmatico.

### *"Pluralismo dottrinale" o impasse?*

Si potrebbe pensare che, mentre la dottrina del purgatorio veniva perfezionata e stabilita, su quella del limbo fosse lasciata aperta la possibilità di un confronto tra opinioni diverse che, in effetti, continuarono a fiorire durante tutta l'età moderna. Il limbo non fu l'unico nodo dottrinale che in questo periodo rimase allo stato di opinione teologica. Si è parlato di un clima di "pluralismo dottrinale" per l'epoca compresa grossomodo tra il Trecento e l'inizio del Cinquecento, quando, anche su molti altri temi teologici, sarebbe stata lasciata aperta la possibilità di un confronto tra opinioni diverse. Non solo i temi dell'eucarestia, dell'Immacolata concezione della Vergine, della trinità, del rapporto tra la volontà di Dio e il male furono, in questo periodo,

terreno fertile per il dibattito teologico in un clima di apertura di cui erano consapevoli gli stessi contemporanei; lo furono anche alcuni aspetti cruciali dell'escatologia, come le domande relative alla seconda venuta di Cristo e, appunto, il destino degli innocenti che si trovavano al di fuori della Chiesa per la mancanza del battesimo.<sup>33</sup>

Tuttavia, almeno per quanto riguarda il limbo, ma forse anche per altri di questi temi,<sup>34</sup> bisogna chiedersi se questo "pluralismo dottrinale" non sia stata piuttosto l'unica via percorribile da parte del magistero ecclesiastico di fronte a punti troppo delicati per essere affermati dottrinalmente. Come abbiamo visto, la nozione di limbo fu, probabilmente, la proposta confezionata dai teologi in risposta al disagio presente nella società cristiana rispetto ai pericoli della morte senza battesimo e dell'associazione tra le anime dei non battezzati e il diavolo – un'associazione che, favorita da una concezione forte del peccato originale e del battesimo già evidente in Agostino, contribuì a creare la nozione di un'umanità residuale che i teologi medievali confinarono poi nel limbo. Fino a che punto questa concezione dei non battezzati sia stata indotta dai teologi, o sia stata invece una riformulazione di nozioni già presenti nella società, è difficile da stabilire. Sappiamo però che, mentre il magistero ecclesiastico chiarì esplicitamente quali fossero gli effetti salvifici del battesimo e alcune delle modalità della vita nell'oltretomba (la visione beatifica immediata e le pene purgatorie), il preciso destino dei non battezzati, diffusamente percepiti come innocenti, rimase oggetto di speculazioni. Come si è visto, definire esattamente la natura del limbo non era semplice.

Durante l'età moderna, molti nodi vennero al pettine. Divenne chiaro, infatti, che il limbo, per come era stato descritto già da Tommaso d'Aquino, poteva essere pensato come un luogo terzo, equidistante dalla grazia divina e dalla dannazione, e che in definitiva non poteva essere accettato dalla Chiesa latina.

PARTE SECONDA

*Il limbo nel Rinascimento*





*Essi restano per conto loro, senza perdere i  
loro beni e senza arricchirsi di quelli divini*

PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*

*entro nelle antique corti delli antiqui huomi-  
ni; dove, da loro ricevuto amorevolmente,  
mi pasco di quel cibo che solum è mio ...*

NICOLÒ MACHIAVELLI a Francesco Vettori, 10  
dicembre 1513



## Premessa

### *Pluralità di linguaggi*

Del limbo e delle sue immagini nel Rinascimento e nella prima età moderna si sa molto meno di quanto non si sappia riguardo al periodo medievale. Al centro dei pochi studi esistenti c'è infatti quasi sempre il grande dibattito scolastico; ma tale dibattito, pur costituendo la base di ogni discorso successivo, aveva lasciato la questione aperta. Proprio per questo, il problema del destino dei non battezzati – bambini e adulti – continuò a fornire materia per discussioni che diedero luogo a nuove prese di posizione e a nuove rappresentazioni. La seconda e la terza parte affrontano quindi il grande e inesplorato terreno della storia post-medievale del limbo.

A fronte di pochissimi riferimenti al limbo nei pronunciamenti ufficiali della Chiesa latina, la presenza di questo tema e di domande relative al destino dei non battezzati si fece sempre più densa e intensa, in tutta una serie di fonti diverse e in differenti aree d'Europa, a partire dalla seconda metà del Quattrocento. Come spiegare, nel lungo periodo, l'assenza di una risposta precisa a questo problema? Tale domanda ci riporta subito al problema dei diversi livelli da prendere in considerazione, ovvero dei diversi punti di vista dai quali un tema come questo – un'immagine dell'aldilà – fu pensato, descritto, creduto, rappresentato. Quali sono i punti di contatto tra i diversi contesti? Quali tra i vari attori in campo (teologi, autorità religiose, predicatori, pittori, famiglie, scrittori, filosofi ecc.) furono più interessati a sviluppare il discorso sul limbo, e perché?

Tra tardo Medioevo ed età moderna il discorso sull'aldilà fu articolato in molti e diversi linguaggi: i codici figurativi, le rappresentazioni sacre, la predicazione, le visioni, la letteratura, il gergo teologico e quello dei filosofi e degli umanisti. Non dovre-

mo tener conto solo del confronto tra fonti visuali e testuali, ma anche considerare lo sviluppo di una sempre maggiore pluralità di linguaggi scritti in questo periodo. Il volgare si affianca sempre più al latino, che rimane comunque la lingua specialistica della teologia; ma ci sono anche diversi tipi di latino che vengono usati all'interno dei differenti ambiti, talvolta in contrapposizione l'uno con l'altro – il latino scolastico, il latino classico restaurato e il nuovo latino usato per comunicare in ambito europeo. Inoltre, sarà necessario tener conto anche dei diversi pubblici ai quali immagini e testi erano indirizzati. In questo periodo i testi volgari di argomento religioso ed escatologico si moltiplicano<sup>1</sup>: si tratta di traduzioni di precedenti testi latini, di riscritture di materiali più antichi o di opere originali? Per esempio, l'antico tema dei ricettacoli delle anime, che la teologia scolastica aveva teso a sistematizzare nello schema dei quattro inferni, persiste in una gran quantità di volumi e libriccini a stampa di autori dalla sensibilità popolare: come interpretare la sopravvivenza di questo tema, in particolare nelle descrizioni del limbo e del purgatorio? Nuovi elementi deriveranno anche dall'esame delle fonti più strettamente letterarie, indirizzate quindi a un pubblico più specifico, e in particolare quelle che sviluppano temi danteschi.

In ciascuno di questi campi disponiamo di una quantità di fonti enormemente superiore a quella usata per i secoli precedenti, grazie anche all'apertura della discussione a contesti nuovi o, almeno, in precedenza meno documentati, come quello degli scrittori laici. Non sarà quindi possibile offrire una trattazione sistematica, ma dovremo necessariamente procedere per campioni e per sondaggi. La ricchezza documentaria offerta da alcuni contesti specifici ci permetterà di affrontare da vicino degli studi di caso. Molti dei materiali di cui ci occuperemo provengono da Firenze, dove, per quanto riguarda l'area italiana, il discorso sul limbo fu più fitto che altrove, a diversi livelli. Comunque, grazie agli strumenti dell'indagine figurativa, da un lato, e della ricerca testuale, dall'altro, sarà anche possibile ricostruire, almeno a grandi linee, una mappa più ampia del discorso sul limbo in Europa nei periodi precedente e successivo alla Riforma.

Nella sua critica a *La nascita del Purgatorio*, già Philippe Ariès aveva fatto notare l'"étonnante [...] survivance" dell'antico tema dei ricettacoli nella splendida *Incoronazione della Vergine* dipinta nel 1453 da Enguerrand Quarton a Villeneuve-lès-Avignon. Illusteremo più avanti le circostanze in cui nacque questo dipinto,

che include quella che è diventata probabilmente la più nota raffigurazione del limbo dei bambini, ma ci chiederemo anche fino a che punto questa immagine potesse rappresentare un caso unico. La ricostruzione di una mappa sommaria delle immagini del limbo, e in particolare del limbo dei bambini, fra tardo Medioevo e Rinascimento, contribuirà a correggere l'impressione che il tema dei ricettacoli non avesse lasciato "tracce iconografiche convincenti".<sup>2</sup>

Il ruolo degli artisti nel dare forma a un luogo e a una condizione così ambigui fu importantissimo in questo periodo. Cercheremo di capire quali furono i condizionamenti che agirono, tra Quattro e Seicento, sul loro lavoro: le convenzioni iconografiche, le indicazioni teologiche e le circostanze contestuali. Vedremo come, talvolta, gli artisti riuscirono ad andare oltre tali costrizioni, causando, a loro volta, nuove reazioni. Come abbiamo già detto, gli studi dedicati all'affermarsi della dottrina del purgatorio, stabilita dalla Chiesa romana nel 1274 e nel 1439, e al suo grande successo nelle immagini hanno lasciato in ombra il tema degli altri ricettacoli intermedi, e il problema di come il discorso su questi luoghi si sia sviluppato dopo il 1439.<sup>3</sup> Dall'analisi della vasta messe di fonti a disposizione – di cui questo libro esamina solo una parte – emerge come l'evoluzione delle nozioni relative ai diversi luoghi dell'aldilà vada studiata non solo nel suo insieme, tenendo conto anche degli aspetti apparentemente minori, ma pure nel lungo periodo. Nelle immagini dell'aldilà spesso assai complesse, prodotte in Europa tra il tardo Medioevo e l'età moderna, il limbo spesso continuò a evidenziare aspetti del sistema soteriologico cristiano non solo diversi ma anche ostici e irrisolti, e talvolta difficilmente conciliabili con una propaganda ecclesiastica per immagini.

La seconda metà del Quattrocento segna due altri importanti sviluppi che dobbiamo registrare e interrogare. In primo luogo, in questo periodo, si assiste in Italia e in Europa agli inizi della diffusione massiccia del miracolo della breve resurrezione di feti e bambini al fine di un rapido battesimo che rendesse legittima la loro sepoltura in terra consacrata. Storie relative alla resurrezione di bambini morti senza battesimo erano circolate fino dall'epoca tardo antica; all'inizio di questa tradizione si trova ancora Agostino che, come abbiamo visto, nel sermone 324 racconta di una resurrezione avvenuta a Uzala per intercessione del santo martire Stefano.<sup>4</sup> Tuttavia, solo a partire da molto più tardi, e in modo chiarissimo dalla metà del Quattrocento, è possibile dimostrare che il ricorso al miracolo divenne un fenome-

no diffuso, che si praticava in luoghi specializzati e, solitamente, in presenza di immagini miracolose della Vergine. Che relazione ci fu tra la diffusione di questo fenomeno e gli sviluppi del dibattito sul limbo e delle sue rappresentazioni? Nella letteratura critica, ormai abbastanza consistente, sui singoli santuari della resurrezione e i relativi pellegrinaggi, e sul fenomeno del *répit* nel suo insieme, si ripete spesso che questa fu una reazione, o un “correttivo popolare”, alla dottrina della condanna delle anime dei non battezzati all’inferno o al limbo.<sup>5</sup> Cercherò di dimostrare che fu invece un complesso di fattori a determinare il ricorso ingente al miracolo. Tra questi fattori dobbiamo considerare, semmai, l’assenza di una precisa dottrina riguardo al limbo nonché, probabilmente, l’ostilità ecclesiologica nei confronti sia delle concezioni più positive del limbo (che pure si svilupparono nello stesso periodo), sia del ricorso a pratiche alternative al battesimo che potessero essere considerate legittime (pure, come vedremo, proposte specialmente in età moderna, essendo stata stabilita già chiaramente da Agostino l’impossibilità di battezzare i morti). Questo complesso di motivi va considerato sullo sfondo di un problema ancora più immediato e materiale, ovvero i divieti relativi alle sepolture dei non battezzati.

Il secondo sviluppo riguarda la riflessione sulla salvezza dei pagani e delle popolazioni non cristiane che si infittì a partire dalla fine del Quattrocento.

1.

La *historia* del limbo

*Il limbo nelle rappresentazioni sacre*

Cominciamo con il teatro. Il limbo, che già era stato adottato nella letteratura didattica, divenne un luogo sempre più popolare in alcune azioni drammatiche liturgiche e nelle rappresentazioni della Passione di Cristo che includevano sezioni basate sul *Vangelo di Nicodemo*. A partire dal basso Medioevo vere e proprie azioni drammatiche collettive sono rintracciabili negli uffici del triduo pasquale e in particolare nella celebrazione della *Elevatio crucis*, il sollevamento della croce e degli oggetti seppelliti nel sepolcro, celebrato in alcune chiese subito prima del mattino la mattina di Pasqua.<sup>1</sup> L'antifona *Cum rex gloriae* cantata in queste occasioni dovette suggerire l'idea di rappresentare più vivacemente la discesa di Cristo agli inferi, come accadde ad Aquileia (XV secolo), ad Augusta e nell'abbazia benedettina di Barking in Inghilterra.<sup>2</sup> In tutti questi casi venivano rappresentate la sepoltura di Cristo e la sua discesa agli inferi; la scena della rottura delle porte dell'inferno con la sconfitta del Diavolo, che costituiva il fulcro della rappresentazione; e infine il corteo dei giusti verso il paradiso con l'omaggio solenne al Salvatore.<sup>3</sup> Si trattava sempre di rappresentazioni collettive, che ad Augusta (1482) coinvolgevano anche i *rurales* e gli *oppidani* nelle vesti dei giusti condotti da Cristo in paradiso.<sup>4</sup>

A Barking, il limbo compare esplicitamente nell'esteso ufficio pasquale istituito per iniziativa della badessa Katherine of Sutton (1363-1376).<sup>5</sup> Insieme ad alcuni chierici, le monache dovevano recarsi a candele spente in una cappella della chiesa, la

cui porta richiudevano dietro di sé, “figurantes animas sanctorum patrum ante adventum Christi ad inferos discendentes”. Alla cappella giungeva allora una processione, guidata da un sacerdote vestito di bianco “qui representabit personam Christi ad inferos descensuram et portas inferni dirupturam”, che chiedeva tre volte l’apertura della porta con l’antifona *Attollite portas* (*Sal.*, 23 [24], 7-10). Mentre il figurante entrava con il suo seguito, tra cui un diacono che portava la croce con la bandiera trionfale e due bambini con due ceri, all’interno veniva intonata l’antifona *Absolutio ad tumbam: a porta inferi erue Domine animas eorum*. Il sacerdote che impersonava Cristo chiamava quindi tutti a sé e insieme uscivano dalla cappella, “id est de limbo patrum”, mentre i sacerdoti cantavano *Cum rex gloriae*, portando ciascuno “palmam et candelam, designantes victoriam de hoste recuperatam”. La resa così vivace dell’episodio e la stessa menzione del limbo, fisicamente rappresentato dalla cappella della chiesa, sono state considerate un possibile indizio del fatto che questo dramma liturgico non fosse altro che un adattamento di una precedente rappresentazione in volgare.<sup>6</sup> Questo implicherebbe che la nozione di limbo avesse avuto un notevole successo popolare.

Le prime sacre rappresentazioni propriamente dette mostrano ancora stretti legami con il *Vangelo di Nicodemo* e con i rituali della *Elevatio*.<sup>7</sup> I dossier raccolti da vari studiosi della scuola storica (Alessandro D’Ancona, Michele Barbi, Vincenzo De Bartholomaeis, Louis Petit de Julleville, Gustav Milchsack ecc.) consentono di rintracciare la presenza del tema del limbo in diversi contesti drammatici, a partire dal secondo Trecento fino al Cinquecento inoltrato. Facciamo alcuni esempi. Il *Libro del Camerlengo* della confraternita dell’Annunziata di Perugia (1385-1392) attesta che nel 1386 venne messa in scena una *Devozione del limbo*.<sup>8</sup> La particolare rilevanza drammatica dell’episodio riceverebbe conferma da un’ipotesi di Alessandro D’Ancona, secondo cui l’anello di congiunzione tra le devozioni umbre del Due e Trecento e le sacre rappresentazioni del Quattrocento va individuato proprio in un *Contrasto di Belzebù e Satanasso*, forse risalente agli anni tra il XIV e il XV secolo, dove sono messi in scena i profeti che aspettano nel limbo la venuta di un Redentore.<sup>9</sup> Il limbo compare quindi insieme ad altre azioni drammatiche nella processione che si svolgeva in occasione della festa di San Giovanni a Firenze (ma non solo: si faceva qualcosa di simile anche a Chaumont in Francia nel XVI secolo), per la quale venivano allestiti carri o piattaforme ambulanti (gli *edifizi*) su



cui mimi o figure di legno semoventi inscenavano movimenti.<sup>10</sup> Almeno a partire dal 1454, come sedicesimo *edifizio* della processione, dopo quello dei magi, della cavalleria di Pilato e l'“edifizio della Sepoltura onde resuscitò Cristo”, giungeva “l'edifizio del limbo, onde trasse i Santi Padri”, seguito da “l'edifizio del paradiso, dove messe detti Santi Padri”.<sup>11</sup> A Firenze e altrove queste rappresentazioni erano caratterizzate da una mescolanza di elementi sacri ed elementi profani.<sup>12</sup> La duchessa di Ferrara Eleonora d'Aragona, che assistette come ospite d'onore alle feste di San Giovanni del 1473, descrisse le “sette rappresentazioni” alle quali assistette, tra cui “la quarta dello Baptismo, la quinta della Resurrectione et descensione al Limo [*sic*] et liberatione delli sancti padri”.<sup>13</sup> Gli *edifizi*, alla cui costruzione partecipavano molti artisti fiorentini, vennero progressivamente ridotti nel loro numero, ma quello del limbo era ancora presente nel 1491 e nel 1514.<sup>14</sup>

Menzionato nelle laudi e nei cantari popolari di diverse regioni europee, il limbo dei padri divenne insomma uno dei luoghi canonici delle rappresentazioni teatrali di soggetto religioso, affiancando molto spesso l'inferno.<sup>15</sup> Sulla base di diverse testimonianze, è possibile farsi un'idea delle forme e degli effetti speciali usati in questo tipo di spettacoli per rappresentarlo. Grazie alla descrizione di un cronista locale sappiamo che a Ferrara, quando per il venerdì santo del 1489 il duca fece allestire una *Passione* di Cristo nella cappella ducale, sul palco alzato davanti all'altare fu sistemata “una testa di serpente grande di legno, che si apriva et serrava, dove era lo limbo de' sancti padri”:

uno in persona di Christo andò dov'era la testa dell'idra et serpente, in verso del limbo, per menare via li sancti padri dal limbo, et disse *atolite portas*; et se aperse la bocca del dicto serpente, et 14 uscirono fora de epsa, cantando et laudando Dio, et basando la croce: et le pareva essere lo diavolo in quella bocca, mesedando catene et tirando razzi, che andaveno infino alla summità de dicta capella.<sup>16</sup>

Altri modi di rappresentare il limbo si conoscono a Rouen (1464) e a Sessa (1548), dove esso era rappresentato rispettivamente come un castello o una torre quadrata,<sup>17</sup> o per mezzo di un “tavolato con dui porte”, da cui uscivano “tutti li Santi Patri”.<sup>18</sup>

La descrizione citata sopra della *Passione* ferrarese, oltre a darci una vivida descrizione del limbo in forma di testa di serpente semovente, mostra bene come il momento culminante della rappresentazione consistesse nella frase pronunciata dal

personaggio di Cristo “alzatevi porte” ecc.<sup>19</sup> Questo versetto biblico (dal Salmo 24), che compariva già nel *Vangelo di Nicodemo*, era uno dei momenti focali non solo delle sacre rappresentazioni<sup>20</sup> ma anche delle rese visive dell’episodio, dove, fin dall’epoca bizantina, l’elemento delle porte abbattute è quasi onnipresente (per un esempio in cui questo motivo è tematizzato anche dalla didascalia, si veda la fig. 15).

Uno degli effetti scenici utilizzati per enfatizzare il momento della rottura delle porte era quello di contrapporre il buio del limbo alla luce portata da Cristo. In un testo a stampa del XV secolo di un *Festum resurrectionis* messo in scena dalla confraternita di Santa Maria dei Battuti di Pordenone, redatto dal membro della confraternita Pietro dal Zocolo (autore anche di un poema allegorico sui regni di Amore e Fortuna), si apre con queste indicazioni: “Et primo Adam in limbo existens et lucem videns dicit” ecc.; e poco sotto “populus qui ambulabat in tenebris vidit lucem magnam”.<sup>21</sup> Lo stesso accadeva a Perugia in una rappresentazione che porta la nota iniziale: “Sancti existentes in limbo. Fiat lux”.<sup>22</sup>



15. Pieter Bruegel il Vecchio, *Discesa di Cristo al limbo*

In altre parole, il grande successo teatrale dell'episodio del limbo era dovuto all'occasione che offriva di mettere in scena il trionfo di Cristo in modo vivace e con un grande dispiegamento di personaggi e di effetti scenici. Tra gli episodi ultraterreni, solo il Giudizio universale era altrettanto popolare; tuttavia, grazie alla ricchezza dei dialoghi offerti dai testi apocrifi, la discesa agli inferi, ovvero al limbo, era drammaticamente più efficace, anche per il fatto di rappresentare direttamente lo scontro fisico tra Cristo e il Diavolo.<sup>23</sup> È molto interessante notare come, al contrario, il purgatorio sia comparso solo raramente nelle sacre rappresentazioni e solamente nel tardo Cinquecento.<sup>24</sup> Nonostante la sua affermazione dottrinale e, specialmente a partire dal Quattrocento, iconografica, la dottrina del purgatorio non racchiudeva un'energia drammatica paragonabile a quella offerta dalla vittoria di Cristo sull'inferno nell'episodio della discesa al limbo.

### *Tradizione iconografica e innovazioni pittoriche*

Durante il Quattro e il Cinquecento le immagini della discesa agli inferi continuarono a essere molto diffuse. Anzitutto, ancora nei cicli cristologici della Passione, sia nell'arte monumentale (affreschi e pannelli all'interno di chiese, vetrate), sia nell'incisione; in secondo luogo, come osservato a partire da alcuni esempi trecenteschi, in combinazioni diverse, nel contesto di composizioni allegoriche o didattiche più complesse. Come abbiamo visto, rispetto agli schemi bizantini recepiti in Occidente, già nel Trecento il tema fu sottoposto a diverse innovazioni iconografiche, in parte corrispondenti a elementi presenti nel *Vangelo di Nicodemo* e nelle rappresentazioni teatrali da esso derivate. Queste innovazioni avevano incluso la raffigurazione delle anime nude, come san Giovanni Battista e il ladrone buono (già presente nella tavoletta di Giotto, *fig. 11*).<sup>25</sup>

Il ladrone buono divenne una presenza costante delle Discese al limbo quattro e cinquecentesche, soprattutto in area veneta, padana, piemontese e in alcune rappresentazioni tedesche.<sup>26</sup> Ci si è chiesti quali siano le ragioni della popolarità della figura del ladrone, specialmente in Italia settentrionale. Un'ipotesi è che essa abbia a che vedere con il culto delle spoglie del santo ladrone conservate a Bologna, nella chiesa dei Santi Vitale e Agricola e nella chiesa di Santo Stefano.<sup>27</sup> Morto crocifisso ma "innamorato della santa croce", san Disma veniva additato dai

predicatori e dagli scrittori religiosi del Quattro e del Cinquecento, da Bernardino da Siena al frate predicatore Bartolomeo da Ferrara, come protettore dei peccatori penitenti e come “figura non solamente di tutti i martiri, ma ancora di tutti coloro, che sieguono Cristo in qualsivoglia altro istituto di penitenza”.<sup>28</sup> In certi casi, si è quindi pensato che la presenza del ladrone indicasse una qualche connessione di queste immagini con compagnie di giustizia. In una breve nota dedicata alla ricomposizione di un polittico della bottega di Agnolo Gaddi, la cui predella doveva comprendere anche la scena di Cristo al limbo con il ladrone buono, Miklós Boskovits ha formulato l'ipotesi che, proprio per la presenza del ladrone, il dipinto potesse essere stato commissionato per l'altare di una compagnia di giustizia.<sup>29</sup> In effetti, è possibile che in certi casi la figura del ladrone buono (e dunque anche le scene in cui esso compariva) fosse usata per suscitare la devozione dei condannati a morte. Una notizia riportata di seconda mano dal gesuita Giuseppe Richa fornisce una testimonianza in questo senso: nel 1361 un fiorentino “di famiglia più che mediocrementemente civile”, affidando a un fratello della Compagnia de' Neri le sue ultime volontà, avrebbe chiesto di far dipingere con i suoi denari una figura del buon ladro in Or San Michele.<sup>30</sup> Più in generale, dove presente, la figura del ladrone buono, ovvero un personaggio umano che di solito raddoppia visivamente la figura di Cristo, sembra rinforzare l'idea di fondo dell'immagine della discesa al limbo, ovvero il suo intenzionale messaggio di redenzione cristiana.

Nei cicli figurativi della Passione, la discesa al limbo precede, di solito, l'episodio della Resurrezione, ma talvolta l'ordine è invertito. A partire dalla seconda metà del Quattrocento, si osserva una tendenza a tralasciare questo episodio o a rappresentarlo come episodio minore rispetto alla Resurrezione, che tende a diventare sempre di più la scena rappresentativa della vittoria di Cristo. Facciamo alcuni esempi. In una delle dodici scene del ciclo della Passione, incise intorno al 1480 da Israhel van Meckenem, la Discesa al limbo è in secondo piano rispetto alla Resurrezione (*fig. 16*);<sup>31</sup> lo stesso artista rilavorò anche una lastra anonima in cui Resurrezione e discesa al limbo compaiono entrambe, accoppiate, nello sfondo di una Deposizione.<sup>32</sup> La Liberazione dei padri figura come momento probabilmente successivo, e comunque accessorio, rispetto alla Resurrezione anche in una miniatura eseguita forse da un artista italiano tra il 1480 e il 1488 per la prima pagina di un graduale di Mattia Corvino.<sup>33</sup> Qui, come in altre immagini (si veda *fig. 27*), l'abito del

Cristo che spoglia l'inferno nella scena piccola a sinistra è esattamente lo stesso che veste il Cristo risorto in primo piano: un manto rosso, ossia "l'abito di un vincitore" come il vescovo di Amelia Antonio Maria Graziani, originario di Borgo Sansepolcro, definì l'analoga tunica rossa che riveste il Cristo risorto dipinto da Piero della Francesca negli stessi anni.<sup>34</sup>

Questa convenzione iconografica è valida quasi sempre: gli abiti e gli attributi del Cristo che scende agli inferi sono generalmente gli stessi di quelli del Cristo che risorge (tunica rossa, o in alternativa sudario bianco, e lunga asta con la croce, talvolta lanceata e munita di vessillo crociato). Questi attributi indicano che si tratta di due momenti successivi dello stesso trionfo.<sup>35</sup>



16. Israel van Meckenem, *Resurrezione di Cristo*

Tuttavia, mentre la discesa agli inferi è una scena narrativa che rappresenta un'azione dialogica, l'immagine della resurrezione rappresenta in modo iconico la vittoria di Cristo, una volta avvenuta. Segni della lotta precedente alla vittoria sono spesso ancora leggibili nelle immagini del Cristo risorto: non solo grazie ai consueti attributi (il vessillo crociato), ma anche, talvolta, attraverso l'uso di versetti biblici. Un esempio in questo senso è offerto dal *Cristo risorto* di Ambrogio Bergognone (attivo tra il 1481 e il 1522) in Sant'Ambrogio (fig. 17), sotto la cui immagine leggiamo il versetto, presente anche nel *Vangelo di Nicodemo*: "possiedo le chiavi della morte e dell'inferno" (*habeo claves mortis et inferni*, Ap., 1, 18).



17. Ambrogio da Fossano detto Bergognone, *Cristo risorto*

Tendenzialmente, nel periodo 1400-1600, l'episodio del limbo perse progressivamente d'importanza, diventando accessorio rispetto alla scena della Resurrezione. Come immagine isolata, la Resurrezione finì con il prevalere sulla scena narrativa e dialogica dello scontro con l'inferno.<sup>36</sup> Tuttavia, durante il Rinascimento, i diversi elementi offerti dal tema limbo continuarono a interessare alcuni singoli artisti, che offrirono soluzioni visuali innovative per la resa di questa scena. Focalizzeremo la nostra attenzione su due elementi in particolare: da un lato, le possibili sovrapposizioni, agli occhi degli artisti più impegnati nel movimento umanistico, tra l'episodio del limbo e temi all'antica; dall'altro, l'interesse per le rappresentazioni delle ambigue emozioni nel limbo.

*Andrea Mantegna: invenzioni anticheggianti*

Il contributo più innovativo fu offerto da Andrea Mantegna. Nel 1468 Mantegna cominciava a lavorare a un "quadro dove fo la instoria del linbo", commissionatogli dal marchese di Mantova Ludovico Gonzaga.<sup>37</sup> Questa citazione, da una lettera del pittore al Gonzaga, conferma che la discesa agli inferi, in quanto scena narrativa, era considerata una *historia* in senso albertiano. Inoltre attesta che, a questa data, anche gli artisti e i loro committenti parlavano correntemente di "limbo".<sup>38</sup> Sebbene non possiamo dire con certezza quale fosse quella elaborata per il Gonzaga, conosciamo due diverse invenzioni del tema riconducibili a Mantegna: entrambe sono incardinate intorno all'idea – di per sé sorprendente – di un Cristo dipinto di spalle, colto nell'atto di estrarre i giusti dalla caverna dell'inferno.<sup>39</sup> Per quanto tra gli studiosi non ci sia accordo sulla cronologia delle opere superstiti, e nemmeno sull'autografia, il successo delle due invenzioni è certamente documentato dal numero di disegni, incisioni e rifacimenti a esse connessi.<sup>40</sup>

Il primo consistente gruppo di immagini dipende da un prototipo datato ai tardi anni sessanta del Quattrocento. Il raggruppamento riunisce un'incisione attribuita allo stesso Mantegna o alla sua cerchia, un disegno su pergamena (Parigi, Bibliothèque de l'École Nationale Supérieure des Beaux-Arts) e una replica dipinta anch'essa su pergamena e attribuita da alcuni a Giovanni Bellini (Bristol, Museum and Art Gallery). In questa prima versione, Cristo è raffigurato nell'atto di estrarre gli ultimi giusti dopo aver già rotto le porte dell'inferno alla presenza del ladrone buono e aver già liberato Adamo, Eva e un personaggio più gio-

vane, forse Abele, che si tappa le orecchie con le mani per non essere assordato dalle trombe dei diavoli (fig. 18).<sup>41</sup>

La seconda invenzione, assegnata con un certo consenso agli anni novanta del secolo, è attestata principalmente, oltre che da diverse repliche (tra cui una copia settecentesca che porta la data 1492), da un dipinto recentemente riattribuito alla mano di Mantegna (già nella Barbara Piasecka Johnson Collection e ora in altra collezione privata, *tav. XV*) e da un disegno che riproduce la sola figura di Cristo vista dal dietro (*tav. XVI*).<sup>42</sup> Si deve tener conto del taglio subito dal dipinto già Piasecka Johnson sui lati superiore e sinistro, ma rispetto alla prima versione la scena risulta qui comunque semplificata: tutti gli elementi diavoleschi sono scomparsi, e il punto di vista è ravvicinato e abbassato tanto da mostrare meglio anche il busto di un patriarca che ancora dentro la caverna tende le mani verso il curvo salvatore. L'effetto complessivo è quello di una scena più composta e meno rumorosa (qui nessun diavolo soffia nelle trombe e nessuna grossa porta dell'inferno è stata fracassata: si tratta, in effetti, di una



18. Da Andrea Mantegna, *Cristo al limbo*



delle rare immagini del limbo in cui le porte sono omesse), ma ancor più efficace nel rappresentare l'attesa della salvezza e l'atto stesso della liberazione. Il movimento dall'oscuro antro verso l'esterno è rappresentato per mezzo del vento mortifero che, spirando dal fondo della grotta, solleva dal basso il manto e i capelli del vecchio patriarca ancora prigioniero e gonfia gli abiti di Cristo, alzandogli anche i capelli intorno alla nuca. Costretto nel suo punto di vista alle spalle del Salvatore, lo spettatore è quasi coinvolto nell'evento, nella posizione occupata nelle precedenti versioni dalla figura del ladrone buono, qui eliminata. A queste due serie di immagini va, infine, aggiunto un isolato disegno del Metropolitan Museum of Art di New York che alcuni considerano la primissima prova dell'artista, da associare alla lettera gonzagesca del 1468,<sup>43</sup> mentre altri vi vedono piuttosto uno stadio intermedio che conduce alla seconda versione, soprattutto per il gruppo dei giusti invecchiati a sinistra.<sup>44</sup>

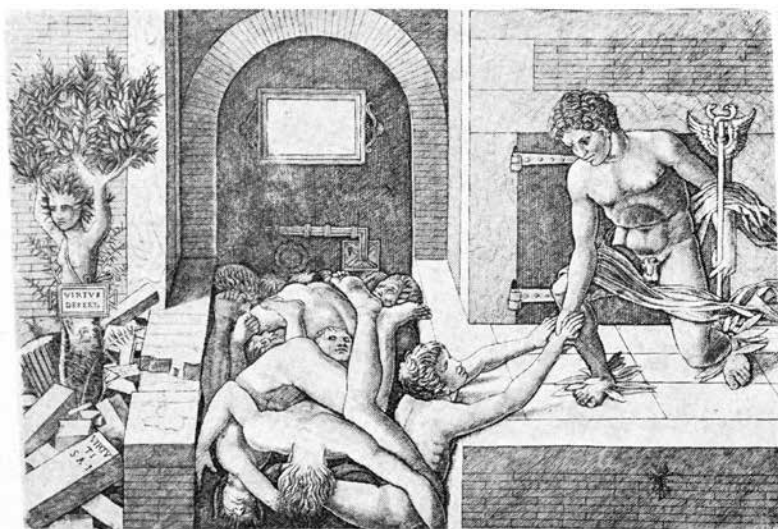
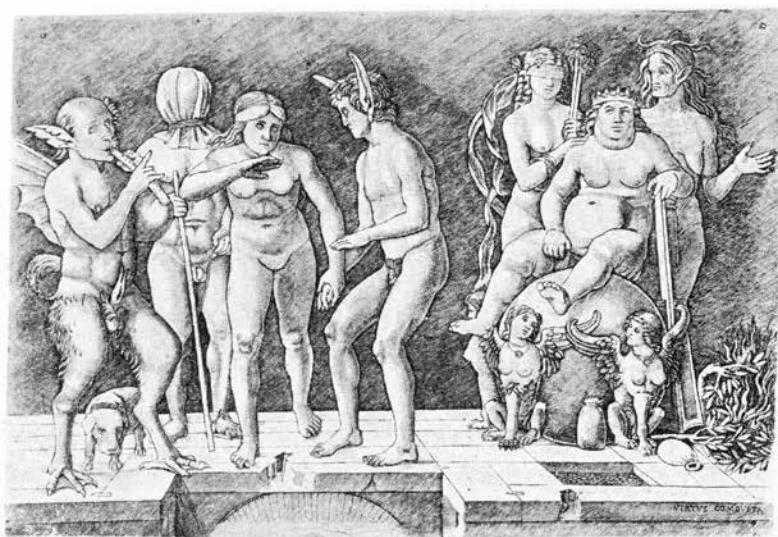
L'ipotesi che sembra più ragionevole, per spiegare il susseguirsi di queste versioni, è che la prima sia stata utilizzata per un ciclo della Passione,<sup>45</sup> mentre la seconda potrebbe corrispondere all'esito finale della *historia* per Ludovico Gonzaga.<sup>46</sup> Nonostante il quadro già in collezione Piasecka Johnson, che sembra avere il carattere di una riflessione isolata sul tema, sia concordemente considerato troppo tardo per poter essere direttamente collegato al documento del 1468, niente attesta che il dipinto di cui Mantegna parla nella lettera sia effettivamente stato portato a termine in tempi brevi, mentre, a partire da Lightbown, alcuni studiosi hanno indentificato proprio il quadro ex Piasecka Johnson con il "G[esù] C[risto] che va al linbo fatto dal Mantegna" elencato in un inventario Gonzaga del 1700-1708 circa, e ancora nel 1709.<sup>47</sup>

Nel formulare queste invenzioni, tra il 1468 e il 1492 circa, Mantegna tenne presente alcuni precedenti e, in particolare, la predella padovana di Jacopo Bellini dedicata allo stesso soggetto (*tav. XXI*). Tuttavia, l'insistenza sull'argomento e la novità della composizione indicano un interesse specifico per il tema del limbo, forse legato all'aspetto etico e anticheggiante dell'episodio. Anzitutto, per Mantegna, le cui elaborazioni all'antica di temi cristologici ebbero una grande fortuna, la discesa di Cristo nel mondo infernale poteva ricordare episodi classici di discesa agli inferi, forse noti all'artista attraverso rilievi antichi.<sup>48</sup> In secondo luogo, è stato suggerito che l'idea di nascondere il volto di Cristo, raffigurandolo di spalle, possa essere stata ispirata dal famoso aneddoto pliniano relativo a Timante di Cipro, che Mantegna poteva aver letto in un passo del *De pictura* di Alberti dedi-

cato ai “movimenti dell'animo”: per meglio esprimere il dolore di Agamennone, Timante lo raffigurò col volto coperto.<sup>49</sup> La scelta assolutamente innovativa di mostrare il Cristo di spalle, che certamente accentua il pathos dell'immagine, potrebbe essere una variazione sul tema di Timante. Infine, lo scontro tra Cristo e l'inferno richiamava anche la tradizione medievale della *Psicomachia*, ovvero della lotta tra principi etici positivi e principi etici negativi, certamente nota a Mantegna in quanto a essa si ispira la *Minerva che scaccia i vizi dal giardino della Virtù* da lui dipinta per lo studiolo di Isabella d'Este tra il 1499 e il 1502.<sup>50</sup>

La possibile sovrapposizione tra il tema cristologico del limbo e temi profani moraleggianti emerge, in particolare, da una coeva invenzione (attestata da un'incisione attribuita a Giovanni Antonio da Brescia) iconograficamente legata proprio alla *Minerva* e composta da due scene sovrapposte, intitolate rispettivamente *Virtus combusta* e *Virtus deserta*. Un'allegoria della caduta dell'umanità ignorante (*Virtus combusta*) è raffigurata sopra la contrapposta allegoria della salvezza dell'umanità, rappresentata attraverso l'immagine di un Mercurio inginocchiato che estrae uno dei tanti corpi umani dal carcere in cui sono precipitati (fig. 19-20). L'azione di Mercurio si presenta come un vero e proprio “adattamento umanistico del tema del limbo”.<sup>51</sup> Secondo l'autore di questa osservazione, inoltre, proprio questo Mercurio costituirebbe, a sua volta, uno dei possibili prototipi della insolita raffigurazione del Cristo inginocchiato presentata da Dürer nella scena della *Discesa al limbo* appartenente alla *Grande passione* (fig. 21, 22).<sup>52</sup>

Compresa tra quelle aggiunte al ciclo nel 1510, ovvero dopo il secondo viaggio dell'artista tedesco a Venezia, l'incisione di Dürer presenta anche altri elementi mantegneschi, riconoscibili in particolare nella figura del portacroce e nel diavolo che soffia in un corno.<sup>53</sup> Le riflessioni di Mantegna sul tema della discesa agli inferi, elaborate a partire almeno dal 1468, sarebbero quindi confluite, da un lato, nelle due invenzioni dedicate al limbo, dall'altro, più tardi, nell'incisione dedicata al contrasto tra un principio etico positivo (virtù) e uno negativo (vizio e ignoranza). Questi esempi evidenziano come il tema del limbo potesse facilitare una sorta di fertilizzazione reciproca tra invenzioni pittoriche di argomento classicheggiante e di argomento cristiano. Questo tipo di sovrapposizione è accentuato, in certi casi, come quello di Mantegna e di Dürer, dall'associazione tra elementi architettonici in rovina, che rappresentano di solito l'inferno distrutto, e i corpi nudi degli antichi patriarchi.<sup>54</sup>



19-20. *Virtus combusta* – *Virtus deserta*, da un'invenzione di Andrea Mantegna



21. Albrecht Dürer, *Cristo al limbo, Grande Passione*

22. Albrecht Dürer, *Cristo al limbo, Passione*

Ho già accennato al fatto che la discesa agli inferi compare tipicamente su diversi oggetti usati durante la liturgia pasquale, come i candelabri istoriati. In ambito vicino a Mantegna, lo scultore padovano Andrea Briosco (il Riccio) creò un capolavoro in questo genere: il monumentale candelabro in bronzo per la basilica padovana del Santo (1507-1515), che per un'altezza di 3,92 metri (su un piedistallo marmoreo alto 1,44 metri) sviluppa una combinazione di figure allegoriche o decorative e di scene narrative.<sup>55</sup> Una delle quattro scene cristologiche nel registro inferiore del candelabro raffigura la *Discesa al limbo* (fig. 23).<sup>56</sup> È stato scritto che l'episodio è trattato qui con un "istintivo classicismo".<sup>57</sup> Mi pare importante evidenziare che il viaggio all'inferno di Cristo per liberare i patriarchi antichi è l'ultima di una serie di quattro scene che raffigurano nell'ordine: un Sacrificio, l'Adorazione dei magi, la Deposizione e la Discesa agli inferi. Il significato di queste quattro scene, e in particolare della prima, è stato molto discusso.<sup>58</sup> In modo diverso l'uno dall'altro, i quattro temi scelti insistono sul rapporto tra cristianesimo e mondi precedenti (attraverso la rappresentazione dei sacrifici degli antichi, dell'a-

dorazione del Cristo bambino da parte dei magi, della deposizione rappresentata all'antica, e della liberazione dei patriarchi dal limbo).<sup>59</sup> La discesa al limbo, che avrebbe avuto luogo durante il triduo pasquale in un momento successivo alla deposizione rappresentata nella formella precedente e antecedente alla Resurrezione, rappresentata liturgicamente dall'accensione del cereo pasquale, è un tema caratteristico di questo tipo di oggetti (si veda di nuovo il candelabro in pietra a Gaeta, *tav. V*). Sul candelabro di Andrea Riccio, il cui tema di fondo è il trionfo di Cristo rappresentato attraverso una serie di immagini e figurazioni all'antica, la discesa al limbo assume in modo ancora più chiaro il valore di una sorta di anello di congiunzione, storico (nel quadro della storia cristiana) e formale, tra antichità e cristianesimo. La sovrapposizione tra temi antichi e cristiani in relazione alla discesa agli inferi si ritrova anche in altre opere di Andrea Riccio e dei suoi seguaci o collaboratori. Possiamo ricordare qui uno dei *Monti infernali* in bronzo, oggi attribuito a Agostino Zoppo e bottega, che rappresenta il viaggio agli inferi di Ercole (Budapest, Szépművészeti Múzeum): è chiara qui la ripresa dello schema del salvatore (Ercole) che estrae un prigioniero dall'inferno (Alceste), prendendolo per mano.<sup>60</sup> L'aspetto anticheggiante dell'episodio del limbo, sviluppato in particolare nel contesto artistico nord-italiano (e più precisamente padovano), fu ripreso



23. Andrea Riccio, *Cristo al limbo*

anche da altri artisti operanti fuori dall'Italia, per esempio in un rilievo rinascimentale nella cattedrale di Bordeaux, dove l'inferno è rappresentato dalla figura di Plutone (*fig. 24*).

Si è discusso fino a che punto le due formelle di Andrea Riccio con la discesa al limbo debbano qualcosa alle invenzioni di Andrea Mantegna, che Riccio utilizzò in altre parti del suo candelabro.<sup>61</sup> Certamente la chiave emozionale delle immagini creata da Mantegna, ovvero, soprattutto nella seconda versione, il contrasto tra il Cristo visto di spalle e il gesto drammatico del patriarca che emerge dalla caverna, non è presente in Riccio, dove la suspense visiva è semmai originata dal contrasto tra la calma e la bellezza dei già salvati, da un lato, e l'agitazione delle anime ancora nella grotta. In effetti, l'idea di Mantegna di riprendere il Cristo dal dietro non fu seguita da molti altri artisti.



24. *Harrowing of Hell*

Un'immagine che potrebbe derivare dall'idea mantegnesca del Cristo visto da dietro ma potrebbe pure essere autonoma (non ci sono elementi per dimostrare nessuna delle due ipotesi, anche se l'opera tra Sette e Ottocento veniva considerata mantegnesca), è quella presente nella predella di una pala d'altare dipinta intorno al 1490 da Benvenuto di Giovanni, originariamente per l'atrio del monastero di Sant'Eugenio vicino a Siena (tavola XVII). Il riquadro con la *Discesa al limbo* è notevole non solo per la ripresa di Cristo dal dietro, ma anche per il tipo di personaggi rappresentati nel limbo: vi si vedono, infatti, non solo i patriarchi e i profeti (tra i quali Adamo, Eva, Giovanni Battista, Salomone), ma anche gli antichi pagani, riconoscibili dai loro elmi e copricapi, tra i quali, forse, un turbante, che copre la testa di un personaggio raffigurato nell'angolo in alto a sinistra. Questi elementi fanno pensare che, nella predella, Benvenuto di Giovanni abbia tenuto presente la descrizione del limbo e soprattutto dei suoi abitanti come concepita dalla tradizione iniziata con Dante: non solo i patriarchi, ma anche i pagani, per i quali questo dipinto lascia aperta una possibilità di liberazione.

### Albrecht Dürer

Come abbiamo già accennato sopra, lo schema elaborato da Mantegna per la *Virtus deserta* – un dio inginocchiato che prende per mano il primo di un gruppo di uomini per estrarlo da un carcere sotterraneo – fu con tutta probabilità riutilizzato da Albrecht Dürer, di cui è attestata l'ammirazione nei confronti di Mantegna,<sup>62</sup> in una delle sue versioni della *Discesa agli inferi*.

Dürer raffigurò la discesa di Cristo non solo nella *Grande passione* (fig. 22), ma anche nella *Piccola passione* e nella *Passione* incisa su rame.<sup>63</sup> Il suo interesse per il tema cristologico dello scontro con l'inferno è testimoniato anche da alcuni versi di un suo componimento, pubblicato nel 1510, che sottolineano l'universale effetto salvifico della missione agli inferi ("alla nona il Signore morì / La sua morte ci garantì la vita eterna / Egli prese a suo padre l'anima / E si diresse potente all'inferno / Da cui condusse via tutti i suoi / E li liberò dalle pene").<sup>64</sup> Nella *Piccola passione* su legno, iniziata nel 1509 e pubblicata nel 1511, la scena è presentata nell'assetto più tradizionale e più vicino al precedente di Martin Schongauer, molto influente in area tedesca.<sup>65</sup> Nella *Passione* incisa su rame (1507-1513), la scena presenta un carattere più personale e sembra pensata per una frui-

zione più intima.<sup>66</sup> Come le altre incisioni della stessa serie, anche la *Discesa agli inferi* (1512) è costruita attraverso una manipolazione del punto di vista che porta lo spettatore dentro l'evento, in modo analogo ma rovesciato rispetto a quello che accadeva nella seconda *Discesa al limbo* di Mantegna. Nell'incisione del 1512, Dürer fa coincidere il punto di vista di chi guarda l'immagine non con quello di una figura posta alle spalle di Cristo, ma con quello di una delle anime che, da dentro la fossa, tendono le mani verso il Salvatore: mentre Adamo ed Eva, già liberi, attendono sullo sfondo, lo spettatore viene a trovarsi nella posizione di un'anima nel limbo in attesa della redenzione.

Le due versioni del *Cristo al limbo* di Mantegna e quella düreriana della *Passione* su rame raggiunsero il culmine della *variatio* nella scelta della posizione e delle attitudini dei personaggi. In entrambi i casi il punto di vista era manipolato in modo da coinvolgere pienamente lo spettatore nella rappresentazione. Sia per la composizione generale, sia per singoli particolari, le invenzioni di Mantegna e di Dürer, grazie anche alla loro diffusione a stampa, costituirono, come vedremo nella parte terza, un punto di riferimento per molte delle rappresentazioni successive.

### *Limbo e allegorie della redenzione*

Tra Quattrocento e Cinquecento, testi e rappresentazioni visive si focalizzarono sempre di più sulla figura di Cristo e sui benefici derivanti dalla sua morte.<sup>67</sup> Spesso, in queste rappresentazioni cristocentriche, il tema del limbo venne utilizzato per rappresentare la redenzione dell'umanità secondo l'ideologia cristiana.

Vediamo un esempio testuale. Un *Exercitio spirituale* scritto a Gerusalemme e pubblicato nel 1514 dal frate minore Antonio da Atri (1440-1520) propone una serie di meditazioni su quattro benefici elargiti da Cristo: il beneficio della creazione, del governo celeste, della redenzione e della glorificazione.<sup>68</sup> Ciascuna delle meditazioni termina con un colloquio in versi volgari tra l'anima e Dio; in quella "circa l'humana redemptione", le tre virtù divine Misericordia, Giustizia e Divina sapienza (o Provvidenza) sono chiamate a concistoro da Dio prima che egli, volendo "dar opera a l'humana salute combatendo a l'homo che per più de cinque milia anni nel tenebroso limbo era presione", mandi suo figlio a redimere coloro che erano sotto la legge vecchia.



Divina provvidenza pone allora tre domande alle sorelle: se si debba redimere la natura angelica o quella umana; chi debba fare tale redenzione, se “alcuno angelo del cielo, o alcuno homo del mondo, o alcuna anima del santo linbo”; infine, dato che nessuna creatura può fare quello che spetta solo a Dio, Divina provvidenza chiede quale delle tre persone Dio debba incarnare a questo scopo (padre, figlio o Spirito santo). Secondo Misericordia sia gli angeli, sia gli uomini sono da redimere (se Dio ha comunicato a entrambi la natura, deve comunicare a entrambi anche la grazia), mentre per Giustizia sono entrambi da condannare in quanto hanno infinitamente peccato. Provvidenza dichiara allora che la natura umana si deve redimere, e l’angelica lasciare nella sua dannazione (“l’homo peccò in carne fragile, e cerca perdono, lo Angelo peccò in spirito e sta obstinato”). Divina sapienza invia quindi un angelo ai patriarchi del limbo per stabilire se la redenzione dell’umanità si possa realizzare attraverso di loro, ma incontra l’opposizione di Giustizia: “tutti da la Iustitia foron refutati per insufficienti perché tuti son de virtù finita e la offesa como la è ditto è infinita”.<sup>69</sup> La condizione degli antichi giusti nel limbo, niente affatto tratteggiata come serena (“con grande pianto se offeriscono a mille crucii, tormenti e morte pur che possessero vedere un poco la luce e la faccia de Dio”), rappresenta la condizione dell’umanità più in generale, che può essere redenta solo da Cristo. Al tempo stesso, la contemplazione di questa condizione offre all’Anima un monito a guardarsi dal peccato e dall’inferno (“Anche contempla: se tanto desideravano questi sancti patri uscire de le tenebre del limbo non afflittive, o poco de pena de senso, or che deve essere a l’anime damnate de le tenebre penose e perpetue del inferno! O adunque anima misera prega, piagne e suspira per non andarli”).<sup>70</sup>

### *Croci animate: il limbo in un’immagine anti giudaica*

L’immagine dei benefici della croce aveva un forte potenziale visivo che fu sviluppato in un particolare schema sintetico e apologetico degli effetti della Crocifissione e si diffuse in particolare proprio in ambienti francescani, ma non solo, a partire dal 1400 circa. Vediamone l’idea di base in uno dei primi esempi italiani, un dipinto murale di Giovanni da Modena che ci riporta a Bologna (fig. 25).<sup>71</sup> In questo schema, i quattro effetti della morte di Gesù sulla croce sono rappresentati attraverso l’azione di quattro



25. Giovanni da Modena, *Croce brachiale*

mani umane che fuoriescono dai quattro bracci di legno. Queste quattro azioni causano, rispettivamente e contemporaneamente: la fine del Vecchio Testamento, l'inizio della Chiesa, l'apertura del paradiso e la sconfitta della morte e dell'inferno. La mano che esce dal braccio sinistro mozza la testa della Sinagoga rappresentata, di solito, come una vecchia a cavallo di un asino, mentre la mano che esce dal braccio destro incorona o benedice la figura della Chiesa.<sup>72</sup> Dal braccio superiore esce una mano che apre con una chiave la porta del paradiso, mentre la mano in basso, nella maggior parte dei casi, abbatte con un martello o un piccone la porta dell'inferno. Assemblata a partire da fonti testuali e pittoriche diverse per comunicare un chiaro messaggio antiggiudaico, talvolta antiereticale, e in generale apologetico della Chiesa,<sup>73</sup> la cosiddetta Croce brachiale, o Croce vivente, raggiunse il culmine della sua diffusione tra i primi del Quattrocento e il Seicento circa in particolare in alcune aree dell'Europa nord-orientale (Ba-

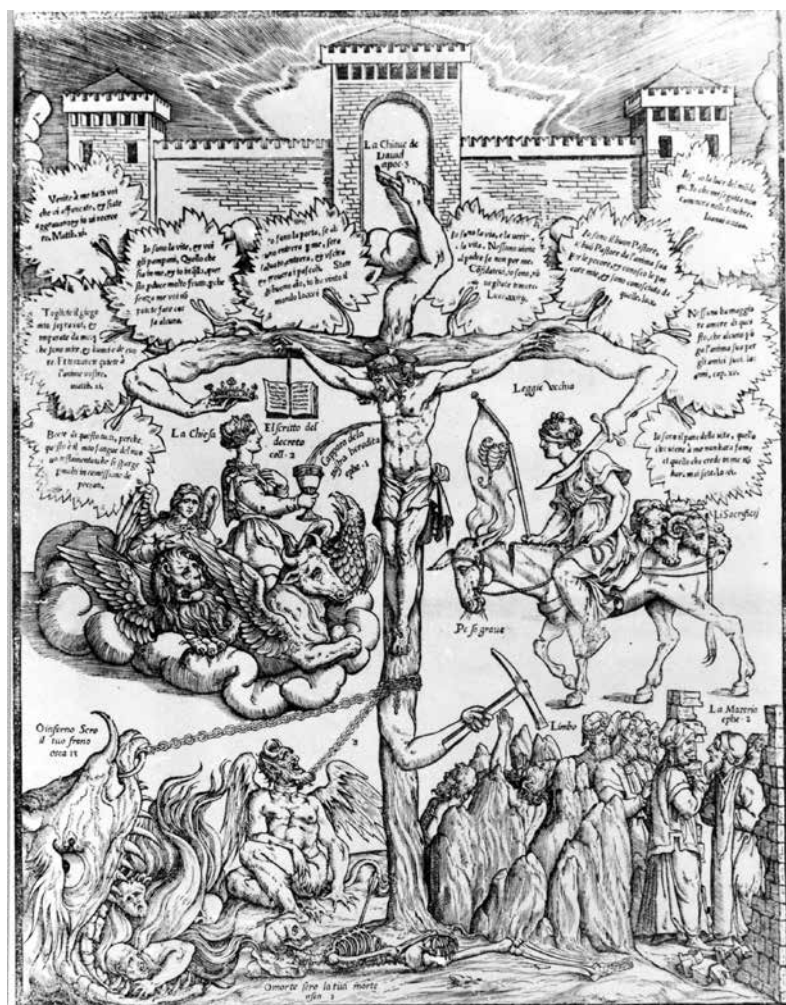
viera, Austria, Istria, Slovacchia, Bassa Polonia, Pomerania, Jutland, fino alla città russa di Jaroslavl') e in Italia settentrionale (in particolare Emilia e Veneto).<sup>74</sup>

Uno dei lontani riferimenti testuali di questo schema è forse da rintracciare nella menzione paolina delle quattro dimensioni della croce (*Ef.* 3, 18: "ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum"), ripresa, tra gli altri, da Gregorio di Nissa e poi passata in Occidente. Nel suo già citato commento al *Symbolum*, Rufino di Concordia si servì di questa immagine proprio riguardo all'articolo di fede relativo alla discesa di Cristo agli inferi: "altezza, larghezza, profondità sono descrizione della croce".<sup>75</sup> Lo stesso Rufino, tra gli altri, spiega che la croce fu scelta come strumento della morte di Cristo proprio perché era segno di trionfo ("crux ista triumphus erat"): infatti, verso l'alto, Cristo sottometteva le "potenze dell'aria"; tenendo le mani distese si rivolgeva al popolo della terra "per accusare gli increduli e invitare i credenti"; infine, con la parte della croce che è immersa sotto terra, "sottometteva a sé i regni infernali". Un'interpretazione simile delle quattro dimensioni paoline della croce è quella che vediamo in opera nelle immagini della Croce brachiale.

Nelle molte versioni note di questo schema, la sezione inferiore è spesso sottoposta a variazioni iconografiche.<sup>76</sup> Nella maggior parte dei casi, la sconfitta dell'inferno è rappresentata con un'immagine del limbo. Un esempio molto elaborato è offerto da un affresco dipinto nel 1523 da Benvenuto Tisi, detto il Garofalo, sulla parete del refettorio del convento di Sant'Andrea degli agostiniani di Ferrara (*tav. XVIII*).<sup>77</sup> Gli elementi figurativi e testuali aggiunti allo schema base della *Croce vivente* hanno fatto pensare al coinvolgimento di un consigliere nella concezione dell'opera.<sup>78</sup> Nell'affresco la rappresentazione della Chiesa è ampliata non solo dalla scena della predica di Paolo agli areopagiti (che richiama il tema della salvezza dei pagani), ma anche dalle immagini dei sacramenti che non sono i sette canonici, ma solo tre (il battesimo, con l'iscrizione INITIAT; la penitenza, con un sacerdote che assolve un penitente e la scritta PURGAT; l'eucarestia, con la scritta PERFICIT). Dall'altro lato, l'immagine della Sinagoga è amplificata da una scena di dialogo in mezzo alle rovine di un tempio (il tempio di Salomone) e da una serie di riti ebraici, speculari alla serie dei sacramenti. Anche a causa delle vicissitudini che portarono al suo distacco nel 1841, l'affresco di Garofalo, in buone condizioni generali, è mutilo nella parte inferiore dove resta comunque ben visibile la porta del limbo: quello che

avviene di fronte a essa non è perfettamente leggibile, ma secondo una descrizione del conte Camillo Laderchi “delle due mani ch’escono dal piede del santo legno, quella a destra spezza con una croce le porte del limbo, donde escono i santi padri, l’altra a sinistra con una chiave chiude l’inferno”.<sup>79</sup> Una porta si apre e una si chiude: redenzione, dunque, ma non dall’inferno. L’immagine del limbo trasmette l’idea della liberazione, ma funziona al tempo stesso come monito, in particolare per chi non vuole accettare i benefici di Cristo, restando nella Sinagoga (in modo simile a quel che avviene in un testo che citerò più avanti, dove Sabba da Castiglione parla “degli ostinati e pervicaci giudei”). Una versione con varianti più vicine all’iconografia tradizionale della Croce vivente, sempre inclusiva della predica agli areopagiti e dell’immagine del battesimo, fu ripetuta da Garofalo in almeno un’altra circostanza, in una tela dipinta più tardi, oggi conservata all’Ermitage.<sup>80</sup>

Lo stesso schema fu utilizzato ancora nel 1580 da Vincenzo da Padova, un frate minore del convento del Santo, anche in questo caso con una variante nella parte inferiore. Egli fece stampare presso il veneziano Francesco Rampazetto un’incisione della *Croce vivente* che, con l’aiuto di didascalie, illustrava al lettore cristiano “i benefici, che t’ha fatto con la sua morte il nostro Christo vero Dio, et vero huomo” (fig. 26).<sup>81</sup> Come gli effetti di Cristo sono stampati sulla carta, si legge nel testo esplicativo, “staria molto bene che fussero scolpiti ne i cuori humani”. La mano che si diparte dal braccio inferiore della croce, qui in forma di *lignum vitae* alla cui sinistra sono aggiogati il diavolo e la bocca dell’inferno, distrugge con un piccone la caverna dei santi padri (“limbo”), mentre più a destra crolla anche il muro che divide i giusti dell’Antico Testamento dall’umanità del mondo pagano. In *Ef.*, 2, 14 (citato nella didascalia), Paolo annuncia infatti che i gentili e giudei saranno riconciliati in un unico corpo grazie all’abbattimento della parete che li divide – parete che diventa mazzette, la *mazerie* della didascalia.<sup>82</sup> Il testo sottostante spiega ancor più chiaramente il messaggio per il *christiano lettore*: non solo Cristo “spezzò le porte infernali”, ma abbatté anche il muro che divideva due popoli, “giudei e gentili, di cui tutti fu fatto un popolo solo, nel giorno che morì il nostro signore, e ciò in cotesto modo, che cadendo a terra il muro, cioè le cerimonie, che erano la cagione del dividergli, si congiunsero insieme alla fede dell’Evangelio”.<sup>83</sup> All’interno di un’ideologia antiebraica e paternalistica nei confronti di coloro che non poterono essere cristiani per motivi storici, l’inclusione dei pagani è un elemento



OPERA DEL VENERAN. P. F. VICENZO DE PADOVA, A DEL SANTO.

[illegible]26. Vincenzo da Padova, *Croce vivente*

non scontato. Come vedremo più avanti, la discussione intorno alla sorte dei pagani era stata rinnovata da vari fattori (come la passione umanistica per l'antichità e la scoperta di popolazioni viventi non toccate dal Vangelo): alla fine del Cinquecento, nella sua variante della *Croce vivente*, Vincenzo da Padova rispondeva alla domanda relativa a quale umanità fosse lecito ritenere inclusa nel piano di salvezza divino allargando in chiave paolina il beneficio anche ai pagani, tramite l'immagine del limbo.

### *I Santi Innocenti e i bambini non battezzati*

Una *Croce vivente* svizzera, risalente agli anni immediatamente precedenti la Riforma, rappresenta uno dei pochi casi in cui compare anche il terzo gruppo di anime dal destino incerto che la discussione medievale aveva confinato nel limbo. Il pittore friburghese Hans Fries, documentato a Basilea (1487-1488 e 1497), poi nuovamente a Friburgo fin verso il 1509-1510 e infine a Berna fino almeno al 1523,<sup>84</sup> riprese il tema in una tavola dipinta, forse intorno al 1506, per la cappella di Sant'Eligio dell'antica chiesa di Cugy nel Cantone di Friburgo (*tav. XIX*).<sup>85</sup> La Chiesa non è qui rappresentata dalla solita figura allegorica femminile, come invece la Sinagoga, ma da un sacerdote che celebra l'eucarestia (come nelle rappresentazioni della messa di san Gregorio). Ma c'è un'innovazione anche nella parte inferiore.

L'azione della mano che con il piccone abbatte la caverna del limbo è raddoppiata dalla figura del Cristo vincitore che, con il solito manto rosso e il vessillo crociato, sconfigge Satana. Nel terreno alle spalle di questa figura di Cristo in azione si apre una voragine da cui fuoriesce un gruppo di bambini. Queste figure potrebbero rappresentare i Santi Innocenti.<sup>86</sup> Come tali sono, infatti, considerati di solito i bambini o i giovani che compaiono in alcune immagini di Cristo al limbo (dove, dal punto di vista formale, la presenza di queste figure offre anche un'opportunità per poter rappresentare il nudo in tutte le età).

Nella versione della *Grande passione* incisa da Dürer (*fig. 21*), ad esempio, tra i giusti liberati sono visibili anche tre putti, non reperibili nelle immagini precedenti di tradizione tedesca. Un più fitto gruppetto di bambini compare, poi, nella tavola centrale del trittico della Maddalena dipinto per il cardinale Alberto di Brandeburgo da Lucas Cranach che, come vedremo meglio più avanti, usa, in modo simile ad Hans Fries, un raddoppiamento della figura di Cristo per rappresentare la *Resur-*

rezione e la *Discesa agli inferi* (fig. 27). Dalla bottega di un altro pittore tedesco, Hans Mielich, uscì un *Cristo al limbo*, accoppiato a una *Crocifissione* ed entrambi di provenienza incerta, in cui il tipo del Cristo risorto con tunica bianca e vessillo crociato scende verso i patriarchi in attesa: Adamo ed Eva in preghiera sono chiaramente riconoscibili in mezzo a una folla di anime in attesa tra cui anche diversi bambini (fig. 28).<sup>87</sup> In area italiana, un gruppo di putti compare nella *Discesa al limbo* affrescata nel monastero delle benedettine di San Vincenzo a Milano, forse da Giovanni da Lomazzo la cui attività pittorica è attestata nel 1530 e nel 1555 (fig. 29).<sup>88</sup>

Già nei casi appena elencati l'interpretazione di questi personaggi come Santi Innocenti appare ambigua: nel dipinto di Hans Fries la separatezza del gruppo dei bambini dal gruppo degli antichi giusti, nonché il fatto che il Cristo vincitore volga le



27. Maestro anonimo della bottega di Lucas Cranach, *Resurrezione di Cristo e discesa agli inferi*

28. Bottega di Hans Mielich, *Cristo al limbo*



29. Attribuito a Giovanni da Lomazzo, *Discesa al limbo*

spalle ai loro sguardi protesi, rende ancora più probabile l'allusione alla condizione di un altro gruppo di infanti: i bambini morti senza battesimo.<sup>89</sup>

I due gruppi di bambini dovevano essere facilmente confusi: si trattava comunque di morti prematuri e l'assimilazione dei bambini non battezzati a quelli massacrati da Erode, e dunque santificati dal martirio, doveva essere abbastanza normale nella speranza dei genitori. Ne troviamo una conferma nell'ammonimento di Bernardino da Siena secondo cui la sovrapposizione tra bambini non battezzati e Santi Innocenti era invece un grave errore.<sup>90</sup> Il frate minore cercava così di contrastare non solo la possibile associazione, che a suo parere era inaccettabile in quanto sminuiva il valore del battesimo, ma anche la linea di pensiero che attribuiva ai feti abortivi la possibilità del battesimo di sangue, come a dei martiri. Questa era infatti una linea percorribile anche secondo alcuni esponenti del clero e delle scuole teologiche, in particolare a partire da un esempio fornito dal teologo frate predicatore Pietro della Palude (m. 1342). Nella Firenze della seconda metà del Quattrocento troviamo un esempio di utilizzo di questa linea di pensiero. In una copia mano-



scritta della *Summa* di Antonino Pierozzi, posseduta dalla Badia Fiorentina e datata 1473, un lettore segnò a lapis una citazione dal commento alle *Sentenze* di Pietro della Palude:

Dicit etiam Pe(trus) de Palude in 4° quod probabiler videtur quod puer in utero possit martirizari sicut et sanctificari, licet non baptizari: unde si iudeus filiam a christiano impregnatam in despectum Christi pede eam in ventre percutiens faciat abortiri, videtur quod fiat martir, habens causam et penam licet non voluntatem sicut innocentes.<sup>91</sup>

Forse l'*exemplum* antiggiudaico poteva essere esteso a tutti i casi di aborto violento o procurato, in modo da equiparare tutti i feti abortivi a martiri e renderli così degni del paradiso? Non fu questa una soluzione isolata, anzi.<sup>92</sup> Questa linea di pensiero continuò ad avere una lunga storia, culminante, come vedremo, nel documento promulgato sotto l'egida di Benedetto XVI nel 2007.

Nella tavola di Hans Fries la distinzione tra i due gruppi non è così chiara come avrebbe voluto Bernardino e come sarà evidente in alcune immagini del limbo dei bambini, forse influenzate proprio da echi bernardiniani, che vedremo in uno dei prossimi capitoli: la *Croce vivente* di Fries sembra aprire una domanda riguardo al destino delle anime dei non battezzati. Dagli scolastici in poi, tutti coloro che avevano proposto il limbo come collocazione nell'aldilà per i bambini morti prima di essere battezzati si erano al tempo stesso sforzati di ripetere che i beneficiari della discesa di Cristo agli inferi erano esclusivamente i padri dell'Antico Testamento ai quali si aggiungeva forse qualche anima del purgatorio, ma certamente non quelle dell'inferno né del limbo dei bambini, comunque condannate a rimanere per sempre escluse dalla visione di Dio. Nell'interpretazione data da Hans Fries della tradizionale iconografia della Croce vivente, la posizione dei bambini alle spalle di Cristo e la loro attitudine anelante rende, invece, la loro condizione più ambigua, lasciando quanto meno aperto l'interrogativo sulla loro sorte.

Come vedremo nei prossimi due capitoli, a partire dal 1450 circa l'immagine dei bambini del limbo fece irruzione, sporadicamente ma in modo significativo, non solo in iconografie tradizionali in cui prima non aveva trovato spazio, ma anche nel teatro popolare e nella letteratura visionaria, come se il tema avesse acquistato in questo periodo una nuova urgenza.

## 2.

### *Incertezze sul battesimo e riscritture umanistiche*

#### *Tempi del battesimo*

A fronte della grande popolarità della storia della discesa di Cristo al limbo e della sua vittoria sull'inferno, la dottrina del limbo dei bambini e la questione della salvezza dei pagani restavano territori incerti. Contemporaneamente, sul piano pratico, le norme ecclesiastiche che imponevano di abbreviare il più possibile l'intervallo tra la nascita e l'amministrazione del battesimo vennero moltiplicate. Non esiste uno studio sistematico che copra nel dettaglio questa trasformazione su scala europea. È chiaro che non si trattò di un processo lineare ma è possibile osservare che, mentre nella documentazione canonistica e capitolare alto medievale si insiste ancora sulla coincidenza tra i tempi del battesimo e le festività di Pasqua e Pentecoste,<sup>1</sup> a partire dall'XI secolo circa questa insistenza sulla coincidenza con le festività cominciò a scemare in favore di indicazioni sulla necessità di un battesimo rapido, specialmente in caso di pericolo.<sup>2</sup> Negli statuti sinodali prodotti a partire dal Duecento (e in particolare dopo il Concilio laterano IV del 1215), ma soprattutto nel Trecento e nel Quattrocento, si rintracciano ormai indicazioni precise, anche se non senza discrepanze, riguardo non solo alla forma del battesimo<sup>3</sup> ma anche alla necessità di battezzare i neonati al più presto.<sup>4</sup> A partire dal Cinquecento, queste indicazioni diventano ancora più precise e diffuse specialmente per quanto riguarda il numero dei giorni entro i quali amministrare il sacramento, che arrivano a variare da quindici, a otto, a soli due giorni.<sup>5</sup>

L'accorciamento dei tempi del battesimo va considerato nel contesto di un più ampio processo di riorganizzazione e uniformazione ecclesiastica della liturgia legata ai principali riti di passaggio umani<sup>6</sup>; ma questo sviluppo venne incontro anche a spinte culturali, che abbiamo visto all'opera in contesti cristiani almeno fin dal IV secolo, che tendevano ad associare battesimo e salvezza e quindi a rivestire i bambini appena nati di caratteri demoniaci da neutralizzare per mezzo una "seconda nascita".<sup>7</sup> In certi casi, per esempio, è possibile dimostrare come, in età moderna, richieste relative a un accorciamento dei tempi del battesimo provenissero dai laici.<sup>8</sup>

Questa riduzione progressiva dell'intervallo tra nascita e battesimo va anche letta in relazione alle normative sulle sepolture, oltre che alle incertezze del discorso teologico sul destino delle anime dei non battezzati. Abbiamo già visto nella prima parte come il nesso tra battesimo e sepoltura rituale fosse già pienamente formato all'altezza del V secolo. Il corpus normativo e canonico che abbiamo a disposizione per il basso Medioevo e l'età moderna ci permette di verificare che i divieti relativi alla sepoltura dei feti abortivi in terra consacrata furono spesso ripetuti e precisati. Ad esempio, a Cambrai, nel 1300-1310, si precisa che mentre una puerpera morta di parto o di altra malattia deve essere seppellita in terra consacrata, il prodotto del suo parto, se non battezzato, va confinato "extra cimiterium"; a Soissons, nel 1403, si specifica che, se in un battesimo di emergenza si riesce a bagnare solo una parte del corpo diversa dalla testa, benché si possa credere pienamente che Dio accetti il bambino, tuttavia il corpo non deve essere seppellito in terra santa; a Tournay, nel 1428 e ancora nel 1529, viene esplicitata addirittura la misura della distanza dal cimitero della chiesa da rispettare per le sepolture dei feti abortivi.<sup>9</sup>

Al tempo stesso, le stesse norme ecclesiastiche rivelano incertezze e contraddizioni rispetto ai comportamenti da attuare, specialmente in caso di pericolo. Nella Firenze del Trecento, ad esempio, si susseguirono due disposizioni, in accordo sull'urgenza del battesimo ma contrastanti riguardo alla pratica del battesimo in casa.<sup>10</sup> Contemporaneamente a questo processo di regolamentazione dei tempi, proprio intorno al battesimo si svilupparono pratiche sociali e festive che, a loro volta, inducevano le famiglie a ritardare anche di molti giorni l'amministrazione del sacramento, in contrasto con le norme ecclesiastiche.<sup>11</sup>

Una vicenda svoltasi a Perugia nel 1446 riassume esemplarmente questo conflitto tra urgenza del battesimo ed esigenze so-

ciali, fornendoci anche un'attestazione del cedimento di queste ultime alla prima. Due agenti di Giovanni di Cosimo de' Medici, Savere e Troiolo de Savere, gli scrissero due lettere imbarazzate a quindici giorni di distanza l'una dall'altra: mentre Troiolo era assente da Perugia, gli era nato un bambino in condizioni di pericolo che si era dovuto immediatamente battezzare "per seguire l'amonizione de' valenti predicatori". Savere scrisse subito a Firenze per scusarsi che non ci fosse stato il tempo di far tenere il piccolo a battesimo da Giovanni di Cosimo neanche per procura.<sup>12</sup> Una volta rientrato a Perugia, Troiolo ritenne opportuno scusarsi di persona ripetendo che la cresima del bimbo avrebbe offerto l'occasione per riparare all'incidente.<sup>13</sup> Simili conflitti tra esigenze sociali e tempi del battesimo sono attestati anche in altre parti d'Europa, ad esempio a Braga nel 1477, dove, per fronteggiare le frequenti e pericolose dilazioni del battesimo per ragioni di "pompa", fu imposto il limite di otto giorni all'amministrazione del sacramento.<sup>14</sup> Lo stesso fu imposto a Orense (Galizia) ancora nel 1543-1544, dove, abbastanza eccezionalmente per questa data, troviamo registrato l'uso di battezzare i figli "una e due e tre volte e più, invitando nuovi padrini e madrine ogni volta".<sup>15</sup>

Tuttavia, se predicatori e clero si rivelarono "valenti" nell'indicare l'urgenza del battesimo, è chiaro che essi non avevano sempre risposte altrettanto soddisfacenti riguardo al destino ol-tremondano delle anime, e in particolare di quelle che morivano prima del battesimo. Uno degli interlocutori di un fortunato *Dialogo de la immortalità de l'anima* del frate predicatore genovese Giacomo Campora, nel quale si tratta anche delle anime del limbo, afferma che molte volte i predicatori, riguardo a questioni troppo difficili, lasciavano in sospeso il pubblico.<sup>16</sup> Per quanto autori di grande fama, come Tommaso d'Aquino e Bonaventura, avessero insistito sull'assenza di pena sensibile, la "pena del danno", che secondo la maggior parte dei testi toccava ai bambini morti senza battesimo, poteva essere interpretata in molti modi: era anche possibile sostenere che la mancanza della visione beatifica, facilmente traducibile in buio e tenebre eterne, fosse di fatto una pesantissima punizione.

Queste immagini che associavano il limbo a un irrimediabile buio eterno trovarono un terreno fertile anche nell'immaginazione comune. Sempre a Perugia, una bambina di nove anni, Elisabetta, la cui anima aveva viaggiato nell'aldilà mentre il suo corpo era malato, raccontò senza incertezze che il limbo era davvero un "luogo tenebrosissimo et obscurissimo" dove si riu-

sciva solo a sentire il rumore di molte anime, senza poterne vedere nessuna.<sup>17</sup> Niente a che vedere con il paradiso terrestre, pure da lei visitato, dove si mangiavano “fructi perfecti” dolcissimi.<sup>18</sup> Per accreditare le visioni della piccola Elisabetta e le profezie di un altro bimbo perugino, il benedettino don Simone aveva chiamato in causa le famose *Revelationes* attribuite a santa Brigida, diffusissime in tutta l'Europa del Nord e in Italia dalla metà del Trecento in poi.<sup>19</sup> Tuttavia, il Cristo apparso a Brigida di Svezia aveva parlato in modo assai diverso delle anime non battezzate, ovvero dei “figli dei pagani”. Nei loro confronti, Egli aveva di fatto mostrato la sua misericordia:

Considera quindi la mia bontà e la mia misericordia. Io, infatti, come dice il maestro, rendo possibile la virtù per quelli che non hanno virtù. Io, sulla base di una grande carità, a tutti quelli che sono battezzati, e muoiono prima dell'età della ragione, concedo il regno dei cieli, come è scritto. Piacque al padre mio concedere a questi il regno dei cieli. Ma inoltre, in virtù della mia pietà, faccio misericordia con i figli dei pagani. Infatti, tutti quelli che muoiono prima dell'età della ragione, poiché non possono venire a conoscere il mio volto, verranno in un certo luogo che non ti è lecito conoscere, dove dimoreranno senza tormenti.<sup>20</sup>

*Venient in locum quendam tibi non licitum scire, ubi sine cruciatu morabuntur*: conoscere esattamente il luogo privo di pene cui la misericordia di Dio aveva destinato le anime dei bambini pagani e non battezzati non era lecito, ma il riferimento alla “misericordia” faceva immaginare una “soluzione di bontà”.<sup>21</sup> Probabilmente fu proprio per questo che l'editore dell'edizione romana delle *Revelationes* appose al testo una nota che ne stemperava la valenza positiva: se non si trattava di pena di senso, si trattava però della “pena del danno”, che in realtà è la massima pena.<sup>22</sup>

Da un lato è certo vero che, a partire dal XIII secolo, gli sforzi di alcuni teologi erano andati proprio nella direzione di definire la condizione dei morti non battezzati, in modo da non lasciare impreparati preti e predicatori di fronte alle domande dei fedeli. D'altra parte, come abbiamo già in parte visto, la nozione di limbo, pur introdotta per conciliare immagini contrastanti, si rivelò foriera di interpretazioni ancor più diverse tra loro. Questo dibattito diede origine a nuove immagini, nuove domande e nuovi riti, tra i quali, a fronte di una sempre più netta insistenza sul battesimo precoce, anche una serie di riti sostitutivi del bat-

tesimo. Tra questi, anzitutto, il miracolo di una breve resurrezione ai fini del battesimo e della sepoltura in terra consacrata.

### *L'inizio del ricorso al miracolo della resurrezione*

La documentazione relativa a questo miracolo diventa molto consistente soprattutto a partire dalla fine del Cinquecento, ma comincia a infittirsi già nella seconda metà del Quattrocento. Resurrezioni isolate ed eccezionali, come abbiamo già visto, sono attestate già a partire dall'età tardo antica, ma fu solo nella prima età moderna che il fenomeno si sviluppò in modo massiccio. È assai difficile, in effetti, avere certezza sulle date di inizio dell'attività delle molte immagini e santuari, diffusi a macchia di leopardo in diverse zone d'Europa, presso i quali questo miracolo divenne una pratica ordinaria.<sup>23</sup> Il materiale di cui disponiamo è, infatti, spesso di natura leggendaria.<sup>24</sup>

Un raro documento figurativo che risale al 1495 circa – un gonfalone processionale eseguito da Gregorio Tedesco (fig. 30) – ci offre un *terminus post quem* per il miracolo della Resurrezione almeno per quanto riguarda uno di questi santuari, quello della Madonna delle Grondici a Tavernelle, nei pressi di Perugia. Si tratta di un caso interessante perché lo stesso appellativo del santuario sembra avere a che vedere con la parola “gronda”, dal latino *grunda*.

*Suggrunda* e *suggrundarium* sono parole usate da Varrone e Vitruvio per indicare il bordo inferiore di un tetto. Ora, Fabio Planciade Fulgenzio (un autore che, per alcuni studiosi, scrive alla fine del IV secolo, ma, per i più, alla fine del V), nella sua *Expositio sermonum antiquorum* spiega, apparentemente per primo, che “in passato gli antichi chiamavano *suggrundaria* i sepolcri dei bambini che non avessero ancora compiuto i quaranta giorni”.<sup>25</sup> Anche se nessun'altra fonte attesta questo uso nella latinità,<sup>26</sup> si è pensato che Fulgenzio si riferisse qui alla pratica di seppellire i feti e i bambini morti prima del compimento dei quaranta giorni in prossimità delle grondaie delle case. A sua volta, ciò ha fatto ipotizzare che la sepoltura ai bordi di un edificio sacro, sotto una gronda dalla quale sgocciolasse acqua piovana, fosse divenuto poi un modo per assicurare ai feti morti una sorta di battesimo postmortem.<sup>27</sup>

Queste connessioni restano molto incerte, e non permettono di stabilire derivazioni sicure per quanto riguarda l'età più antica. È certo, però, che, per quanto riguarda il Quattrocento, il



30. Anonimo (Gregorio Tedesco), *Madonna con bambino in trono tra san Sebastiano e san Rocco*

seppellimento dei non battezzati sotto le grondaie è attestato, almeno in un caso e nella stessa zona, proprio nei termini di un seppellimento dei feti in “quadam gronnaria” (1465).<sup>28</sup> Il seppellimento sotto le grondaie potrebbe essere interpretato come una forma di riparazione rispetto al mancato battesimo. Il gonfalone dipinto da Gregorio Tedesco qualche decennio più tardi per un santuario limitrofo attesta invece, visivamente, una vera e propria pratica sostitutiva del battesimo, ovvero il miracolo della resurrezione ai fini di un rapido battesimo, e quindi di una sepoltura in terra consacrata: grazie alle preghiere di una donna e di due figure maschili ai suoi lati (una delle quali vestita di un saio), un neonato sembra riprendere vita dopo essere stato appoggiato sull’altare raffigurato sotto una grande immagine della

Madonna in trono, affiancata da san Rocco e san Sebastiano (santi che con tutta probabilità alludono alle altre funzioni terapeutiche del santuario, in particolare contro la peste).<sup>29</sup>

Cercherò di dimostrare come la diffusione massiccia del ricorso al miracolo della resurrezione, specialmente tra la fine del Quattrocento e il Settecento, non fu tanto (come a volte sostenuto) una reazione alla dottrina del limbo, che non era affatto certa e che, anzi, in alcune delle versioni che discuteremo offriva anche un aspetto consolante, quanto, piuttosto, una reazione, da un lato, al processo di accorciamento dei tempi del battesimo e, dall'altro, ai problemi legati ai divieti di sepolture. Non si trattò insomma di una reazione a una dottrina paurosa, semmai di una reazione a una teoria incerta e fluttuante (quella riguardo al limbo) che le norme ecclesiastiche relative all'esclusione dalla terra consacrata rendevano ancora più dubbia. La documentazione che abbiamo a disposizione, infatti, non ci offre mai (o quasi mai) una connessione diretta tra il fenomeno dei santuari della resurrezione e il tema del limbo. Per questo, è possibile ipotizzare che le due soluzioni rappresentassero per certi aspetti strade alternative. Specialmente durante il Rinascimento, il dibattito sul limbo ebbe infatti anche sviluppi positivi e potenzialmente rassicuranti che, tuttavia, pur permeando la società, non riuscirono mai a imporsi come soluzione definitiva.

### *Limbo e innocenza dopo Dante*

Una fitta produzione di idee e immagini relative al limbo si deve ad alcuni autori che svilupparono il tema sulla scia di Dante. Se certo i pianti delle anime dei neonati strappati precocemente alla vita e al seno delle loro madri dalla nera morte, che Enea aveva udito sulle soglie dell'Averno (*Aen.* VI, 426-429), risuonano nelle parole di Virgilio in *Purg.* VII, 31-33 ("quivi sto io coi pargoli innocenti, / dai denti morsi de la morte avanti / che fosser da l'umana colpa essenti"), la condizione dei bambini morti prima del battesimo non era stata davvero al centro dell'interesse di Dante, al momento del passaggio nel limbo. I poeti che dal Trecento al Cinquecento si mossero sulla scia della *Commedia* svilupparono invece il tema in maniera crescente. In testi imitativi e compilativi la parte dedicata al limbo dei bambini fu enormemente ampliata con inaspettata originalità. Come abbiamo già in parte visto, a partire dalla metà del Quattrocento si diffusero anche immagini dipinte dei bambini del limbo, in con-



testi dove tradizionalmente essi non comparivano. Proprio la sporadicità e l'apparente estravaganza delle singole occorrenze indicano una rinnovata attualità del tema che, come mostrano anche fonti di altro tipo (relazioni di visioni oltramondane, brani di scambi epistolari ecc.), si andò imponendo in forme nuove, costringendo anche teologi e filosofi a riaprire il dossier ereditato dal Medioevo.

Al centro di tutte le immagini e di tutti i dibattiti restava il problema non risolto del conflitto tra la misericordia di Dio e l'incerto destino dell'innocenza non purificata dal battesimo – un'innocenza, cioè, i cui stessi confini erano in discussione. Anzitutto, l'idea che il battesimo fosse sufficiente a garantirla del tutto non era scontata.

Nel 1325 il giudice bolognese Armannino aveva terminato a Fabriano una compilazione storico-didascalica intitolata *La fiorita*, che, cominciando dalla creazione del mondo, compendia la Bibbia, la *Tebaide* di Stazio, l'*Iliade*, l'*Eneide*, Tito Livio, Luciano e ripercorreva la discesa di Enea agli inferi con molte citazioni esplicite dalla *Commedia*.<sup>30</sup> Ne risultò l'invenzione di un nuovo inferno e di un nuovo limbo di reminiscenza virgiliana, descritto come “uno cerchio a modo d'uno grande tino [...] murato di uno sottiletto muro, largo e grande”, dal quale provengono le voci di bambini “mutoli, sordi, con imperfette voci”.<sup>31</sup> Secondo il testo del giudice bolognese, il limbo contiene però anche le anime dei bambini morti subito dopo essere stati battezzati, che devono comunque trascorrere un periodo di purgazione nel “tino” prima di poter passare in paradiso (“i quali se vivi battezzati furono, qui si purgano dello altrui peccato. Poi che sono purgati, passano in quelli Eliso dove i veati hanno loro riposo”).<sup>32</sup> Affiora qui, insomma, l'idea che neanche il battesimo garantisca l'innocenza e che la visione beatifica debba essere comunque preceduta da un periodo di purgazione. Simili concezioni relative a una breve ma obbligatoria purgazione pure per i bambini battezzati (e persino per i martiri) si trovano diffuse nel Trecento anche altrove, ad esempio nella Francia meridionale tra il 1320 e il 1350.<sup>33</sup> Fu contro questo insieme di idee dilatorie che si indirizzò il pronunciamento di Benedetto XII relativo all'immediatezza della visione (1336) che ho discusso sopra.

Tuttavia, le difficoltà nell'ammettere la completa innocenza dei neonati, anche se battezzati, sopravvissero alle decisioni papali del 1336. Queste difficoltà derivavano in certi casi da concezioni del peccato originale inteso come macchia causata non solo dalla trasgressione dei progenitori, ma rinnovata ogni volta

che un rapporto sessuale e una generazione avevano luogo, specialmente se illegittimi. Il tema torna, ad esempio, nell'articolata visione del limbo della mistica romana Francesca Bussa dei Ponziani (1384-1440), come trascritta dal confessore Giovanni Mattiotti, parroco di Santa Maria in Trastevere.<sup>34</sup> Poco sotto all'entrata dell'inferno, Francesca vede il luogo già dei santi padri e ora dei bambini non battezzati – un unico limbo come in Dante. Le anime dei *pargoli* stanno tutte sedute volgendosi le spalle, con i gomiti sopra le ginocchia e le mani agli occhi, un gesto che significa la sofferenza delle tenebre. La particolarità del limbo visto da Francesca è che esso, come anche il suo purgatorio, è tripartito. Ci sono tre classi di neonati morti prima del battesimo: al piano superiore si trovano i figli dei cristiani, nel più oscuro piano di mezzo i figli degli ebrei, e al piano inferiore, dove le tenebre sono fittissime, i figli di compari e di comari o di sacerdoti e monache – la prole cioè di coppie illegittime che nella maggior parte dei casi era destinata a morire senza battesimo in quanto probabile vittima di infanticidio.<sup>35</sup> La tradizione visiva relativa ai figli di coppie illegittime, morti appena nati e sofferenti nell'aldilà per non aver ricevuto il battesimo, risale almeno a Guibert de Nogent.<sup>36</sup> Ma l'ossessione di Francesca per il battesimo e per il peccato è tale che anche "l'anime delli pargoli baptizzati che non fecero peccati", insieme a quelle dei martiri e di chi aveva vissuto in modo giusto avendo fatto penitenza, pur non soggiornando nel purgatorio non salgono direttamente in paradiso, ma devono prima passare per "lo luoco de sopra de esso purgatorio, lo quale era luoco de riposo senza altra pena, ma solo de refugio". Qui "era acqua grandissima resurgente, belledissima, nobilissima et pretiosissima, la quale faceva grande fiume corrente". Tutte le anime vengono immerse dagli angeli in quest'acqua – "in quello muodo che la creatura se baptizza, advenga che le dicte anime fussino affonnate richte" – per esserne congedate subito. Perché "nulla anima creata, quanto fussi stata de bona vita sancta nello mundo, et avessi facte grandissime penitentie, et receputi grandi martirii, non po andare alla beata gloria che non sia mersa in essa acqua dicta, la quale acqua è purificativa et nectativa, salvo le doi anime privilegiate, l'anima dello signore Yesu Christo et della soa sanctissima matre vergine Maria". Questo "luoco de sopra" del purgatorio si sarebbe chiamato "Mundativo".<sup>37</sup>

L'insistenza sulla pervasività del peccato di natura sessuale, da cui sono esenti, appunto, solo le due "anime privilegiate" di Cristo e della Vergine, derivava probabilmente dalle prediche

ascoltate dalla stessa Francesca, che, secondo una biografia tardiva, aveva incontrato anche Bernardino da Siena.<sup>38</sup> Il carattere spiccatamente pittorico delle sue visioni farebbe pensare che esse derivino anche da immagini dipinte, o abbiano comunque qualche rapporto con materiali visivi,<sup>39</sup> tuttavia, anche se alcuni singoli elementi della visione di Francesca (in particolare l'immagine delle "anime delli dicti pargoli assise tucte volte una da l'altra, et tenevano li gobiti sopra li ginocchi loro et le mano alli loro occhi apparate") si ritrovano, simili, in alcune immagini che rappresentano il limbo (per es., *tav. I e XI*), un paragone visivo coevo di un aldilà così articolato non è stato ancora individuato

Contro queste resistenze nei confronti dell'innocenza pura guadagnata con il battesimo, si erano orientati chiaramente, già dal Trecento, la corrente principale della teologia e i pronunciamenti papali. Nel *De statu animarum sanctarum*, composto da Jacques Fournier per confutare le idee di Giovanni XXII relative alla dilazione della visione beatifica, uno dei primi avvertimenti riguarda proprio i bambini battezzati, destinati ad andare subito in cielo per godere della vita eterna e della visione divina.<sup>40</sup> Nonostante le sempre più chiare affermazioni in favore della sicura efficacia del battesimo, l'idea di una purificazione necessaria anche per i bambini che morivano battezzati non scomparì dall'orizzonte. Nel Seicento inoltrato, errori relativi a una purgazione obbligatoria per i bambini, attribuita da una sensibilità diversa anche a motivi nuovi come "i dolori che hanno dato alla madre", erano ancora diffusi in Piemonte e nella Pianura Padana, da dove furono trasmessi al tribunale romano del Sant'Uffizio.<sup>41</sup> Anche le *Revelationes* che suor Giacoma Scottina di Fermo avrebbe avuto da una voce divina, qualificate eretiche nel 1616 dalla Congregazione romana, attestano il perdurare dell'idea – chiaramente rafforzata dalla diffusione della dottrina dell'Immacolata concezione – che in mancanza di un intervento divino l'innocenza dei neonati battezzati potesse essere compromessa dal rapporto sessuale in seguito al quale erano stati generati.<sup>42</sup>

### *Due poeti domenicani. Pagani e bambini secondo Federico Frezzi*

Il tema letterario del limbo, e in particolare del limbo dei bambini, fu sviluppato da due poeti, entrambi appartenenti all'ordine dei frati predicatori, Federico Frezzi e Alessandro Sardi, rispettivamente nel *Quadriregio* e nell'*Anima peregrina*, com-

posti il primo intorno al 1400 e il secondo ai primi del Cinquecento<sup>43</sup>: i due *poeti teologi* espansero l'immagine dantesca del "verde smalto" a tutto favore dei "pargoli innocenti".

Federico Frezzi iniziò a scrivere il *Quadriregio* prima del 1394 e lo completò tra il 1400 e il 1403, quando divenne vescovo di Foligno, dedicando l'opera al signore Ugolino Trinci. Il poema, che narra in quattro libri un viaggio attraverso i quattro regni di Amore, di Satanasso, dei Vizi e delle Virtù, ebbe non meno di trenta trascrizioni e almeno dieci edizioni a partire dal 1481, tra cui quella fiorentina stampata da Piero Pacini nel 1508, nella quale le complicate allegorie del poema furono tradotte in pregiate incisioni.<sup>44</sup> Nella monotonia di un apparato simbolico fatto di calchi non solo dalla *Commedia*, ma anche dai *Trionfi* di Petrarca e da altre opere allegoriche del Trecento, la parte sul limbo spicca per la sua novità rispetto ai prototipi. Risalendo dal centro dell'inferno in cui era precipitata, l'anima pellegrina guidata da Minerva si ritrova davanti alla porta del limbo (fig. 31). Sopra vi è scritto che "in questo limbo, ovvero in questo Egitto, / è pena privativa e sol di danno, / e nullo senso in questo loco è afflitto". Oltre la porta, il protagonista vede "un bel paese, di fiori e d'arboscelli e d'erbe adorno" illuminato da una luce simile a quella dell'alba, pieno di "fantini" che scorrazzano. Alcuni rincorrono grilli e farfalle, altri si fermano "timidi e tranquilli" davanti ai due visitatori:

e per mezzo la valle  
 eran fantini ed anche intorno intorno,  
 che su per le viol vermiglie e gialle  
 giravano a spasso, e alcuni dietro ai grilli,  
 dietro agli uccelli e dietro alle farfalle.  
 Ed una schiera, ch'eran più di milli,  
 vedendo noi, insieme si ristârò  
 ed ammirârno timidi e tranquilli.

Alla domanda dell'autore perché "iustizia per altrui offesa, / vostra innocenza in questo loco ha posta?", tutti i bambini sospirano "con dolor, che viene di mezzo il cor" e uno di loro prende la parola. Al "fantino" servono ben 36 versi per spiegare che la "bruttura" cagionata da Adamo "va di seme in seme" e che "l mal della radice è in ogni ramo" (secondo l'immagine che i teologi definivano traduciana). Il discorso termina con un'invocazione in cui riecheggiano, come in Armannino, i versi virgiliani ("ab ubere raptos"):

31. Federico Frezzi, *Il Quadriregio*

Oh lassi noi ché l'acqua baptismale,  
per la qual l'uomo a Dio figliol rinasce,  
sanati arebbe noi da questo male!  
Se non che noi dal ventre e dalle fasce  
di nostre mamme la morte ne tolse  
e menonne quaggiù tra queste ambasce.

A queste parole ciascun bambino “al ciel la faccia volse”: un movimento che fa pensare alle immagini dipinte in cui tutti i “fantini” hanno la faccia rivolta dalla stessa parte. I bambini quindi spariscono e il protagonista giunge a una rupe abbandonata “ch’avea le sue caverne oscure e cupe”; di fronte a “sette gran porte rotte” (sette come quelle del nobile castello), Minerva spiega come da quel carcere Cristo abbia liberato le anime dei santi padri. Alla domanda relativa al destino dei saggi, dei poeti e degli antichi Romani, il protagonista riceve una risposta ottimista:

lor alti ingegni,  
come già dissi, han lochi più soprani.

Virtù e fama loro ha fatti degni  
a star con Marte ed a star con le muse  
e con Apollo in più splendenti regni.

La domanda aperta da Dante rispetto al destino dei pagani è dunque qui risolta nel senso di una loro collocazione in un regno celeste.

Rivolto anzitutto al colto *entourage* dei signori di Foligno, il poema di Federigo Frezzi – un uomo di chiesa noto e attivo nella storia religiosa del tempo (nel 1409, ad esempio, in seguito allo scisma causato da Alessandro V, accolse un gruppo di frati predicatori in fuga dal convento di Fiesole)<sup>45</sup> – mescolava con disinvoltura argomenti dottrinali e temi profani, secondo la voga allegorizzante dell'epoca.<sup>46</sup> Mentre i pagani virtuosi sono destinati al cielo di Marte, l'allegria per quanto malinconica che contraddistingue la descrizione delle anime dei bambini rispecchia un'evoluzione dell'idea tomistica della “beatitudine naturale” che, di lì a poco, sarebbe stata approfondita anche nei testi di teologia.

### *Limbo e infanticidio secondo Alessandro Sardi*

Ai primi del Cinquecento, proprio mentre il *Quadriregio* smetteva di essere stampato perché ormai fuori moda, un frate del convento fiorentino di Santa Maria Novella offrì alcune copie di presentazione di un poema ancor più concettoso, intitolato *Anima peregrina*, a Pier Soderini e a Leone X, nella speranza che fosse dato alle stampe.<sup>47</sup> Composto tra il 9 marzo 1493 e il 14 marzo 1509, il poema riprende la *Commedia* nella divisione in tre libri (il primo dedicato all'influsso dei cieli sul corpo, il secondo all'anima e il terzo ai sacramenti) ma presenta uno sviluppo narrativo molto più complicato. Per esempio, nel libro II l'anima pellegrina salta continuamente da una visione del paradiso a una dell'inferno.<sup>48</sup> Due interi capitoli di questo libro II (corrispondenti a ben 302 versi) sono dedicati al tema dei fanciulli del limbo. Un commento autografo annotato a margine del codice dell'Archivio di Santa Maria Novella e terminato il 22 ottobre 1515 facilita la comprensione del testo, altrimenti faticosissima.<sup>49</sup> Nel capitolo VII, l'anima pellegrina vede degli “spiritelli” dotati di un “gran sapere” che rincorrono allegramente uccelli e farfalle e si divertono con giochi da bambini, facendo “a cavallucci” o prendendosi per mano (terzine 6-15). Il commento

avverte che l'autore si dilunga su questi giochi non solo "per dare in questo piacere et delecto a' semplici, e a donne et a' fanciulli che leggeranno qui perché poco piacere potranno pigliare altrove in questo libro", ma anche

per manifestare la verità si è che non hanno la pena del senso, benché gli abino la pena del danno [...] et nota che, bene che qui el poeta descriva tanta semplicità, non vuole però che sieno in tanta semplicità, ma vuole che sieno doctissimi [...] et nota che vuole che el linbo di questi fanciulli sia sobto el purgatorio perché el purgatorio debbe havere fine, et questo linbo debbe durare sempre.<sup>50</sup>

Ecco nuovamente il tema della "scientia" delle anime dei bambini non battezzati già affacciatosi nel dibattito medievale. Alle domande dell'anima pellegrina sull'identità dei fanciulli e sul motivo delle loro piaghe, san Paolo, che funge da guida in questo libro II, risponde che una gran parte di questi sono vittime di infanticidio ("questi, una gram parte, / lor crudel madre el buon parto nabscose", 59-60) e che molti altri, benché voluti dai genitori che segnarono la loro nascita sui libri di famiglia, non furono battezzati in tempo ("molti altri, anchor di loro sopra le carte / de' libri di lor padre son notati, / che per haverne e' parti ferno ogni arte", 61-63). Le differenze tra loro, inoltre, dipendono anche dalla provenienza etnica e sociale, come già nella visione di Francesca Romana: i figli di cristiani sono ornati da un velo nero, mentre "quelli che non hanno il velo sono nati da giudei, turchi, et altri infedeli"; ci sono inoltre i figli "di vaghi ussi" (dal nome Jan Hus, per l'identificazione di "boemo" con "zingaro"), di signori, di popolari e, infine, "i figliuoli di religiosi" tra i quali "pochi n'anno el baptesmo perché non si possono in publico baptezare, né anchora in casa non si baptezeno per la inadvertentia, benché oggi di," bacchetta Sardi nel commento, "et papi et cardinali et veschovi pubblicamente tengono e figliuoli".<sup>51</sup> Vengono quindi menzionati i possibili dubbi relativi alla giustizia di Dio e alla pena causata dall'"altrui delicto" (97-99 e 109-112).

Rispetto alla ripetitività delle terzine, il commento si apre all'improvviso su alcuni fatti di cruda cronaca, come l'incidente capitato a Piero Benucci e alla moglie nel 1512, che esemplifica il tema dell'infanticidio evocato ai versi 59-60:

per nabscondere e' parti non gli fanno baptezare, et così discendono al limbo et molte con arte si sconciono per non portare el parto.

Intesi no[tizia] che Piero Benucci et la molglie, lavoratori presso alla chiesa di Quarto, trassono a uno necessario uno bambino che v'era stato 18 hore, perché, da che loro lo sentirno piangere in quel pozo nero a che roppeno et trovornolo, feciono conto che v'era stato 18 hore; et così scontronno dalla fanciulla, che disse che andando a horinare quella creatura gli uscì del ventre. Et cavornolo vivo di quella miseria: se dice che poverino notava in quella orina et stercho et lavato etc. vixे mesi 4, et questo fu nel 1512, in circa questo tempo non ho apunctato, ma [...] marzo. Però dice *lor crudel madre el buom parto nabscose* et dice buom parto perché sarebbe venuto bene se dalla madre non fussi impedito.<sup>52</sup>

Il capitolo seguente (VIII) è tutto dedicato allo stesso tema, sviluppato dall'immaginario punto di vista della vittima di un raccapricciante episodio che sarebbe avvenuto in Grecia.<sup>53</sup> Per bocca del puttino, il frate predicatore insiste sui particolari più macabri ("muover ti debbi ad una gram pietade, in fiumi, in laterine, in fuoco, in fogne restorno, e' corpi nostri in questa etade", 29 sgg.). Il capitolo si conclude, quindi, con un lungo elogio dell'operato di due papi, Innocenzo III e Sisto IV, fondatori di ospedali per trovatelli, ovvero di case "per chi esce / dal ventre della madre, con suo sdegno, / che di dar morte a quei non gliene 'ncresce" (77-79). Oltre a essere professore di teologia nello studio fiorentino e ad aver ricoperto per tre volte la carica di priore del convento, Tommaso Sardi predicava anche in cattedrale<sup>54</sup>: non è azzardato supporre che contro le potenziali infanticide egli usasse toni e fatti simili a quelli affidati all'ambizioso poema teologico che non vide mai la pubblicazione.

#### *Umanisti e teologi intorno al 1450: Giannozzo Manetti rilegge Pietro Lombardo*

Il testo di Alessandro Sardi è importante in quanto offre un legame esplicito tra diversi piani ed elementi: uno specifico genere letterario (quello del "poema teologico"), il tema del limbo, l'infanticidio come fatto sociale e la predicazione. Un nucleo documentario sempre fiorentino, ma proveniente da un diverso ambito, apre invece una finestra su un altro ambito socio-culturale, quello dei dotti attivi nel movimento umanistico.

Uno scambio di lettere tra un giovane di buona famiglia fiorentina (Donato Acciaiuoli, 1429-1478), un libraio di successo (Vespasiano da Bisticci, 1421-1498) e un maestro più anziano (Giannozzo Manetti, 1396-1459) offre materiale per la nostra in-



dagine su come il tema del destino dei bambini morti prima del battesimo fosse discusso al di fuori della cerchia degli uomini di chiesa. In due lettere inviate a Manetti nel 1450, Acciaiuoli e Vespasiano da Bisticci pongono interrogativi angosciati sulla giustizia di Dio.<sup>55</sup> In particolare, un passo biblico – Ez. 18, 20-22, secondo cui l'iniquità del padre non deve ricadere sui figli – sembra loro essere in grave contraddizione con la dottrina del peccato originale che condanna i bambini all'inferno, o a una zona dell'inferno. Questo passo biblico costituiva la base di una delle obiezioni più diffuse alla dottrina cristiana del peccato originale. Se ne servirono, infatti, non solo Donato Acciaiuoli e Vespasiano da Bisticci, in questo scambio di lettere, e, come abbiamo appena visto, Alessandro Sardi, ma anche Cristoforo Landino nel suo commento al canto IV dell'*Inferno* (sezione che include un lungo excursus sulla dottrina del peccato originale).<sup>56</sup>

L'analisi testuale della risposta di Giannozzo Manetti alle domande di Acciaiuoli su questo punto mostra che l'autorevole umanista non trovò altro modo di rispondere ai due giovani che quello di ricorrere a un riassunto di quanto esposto nella *Summa* del più manualistico degli autori scolastici – Pietro Lombardo.<sup>57</sup> La risposta data da Manetti è in parte sulla stessa linea del secco pronunciamento del 1439 che, con l'appendice romana del 1442, insisteva sul nesso tra anime gravate del solo peccato originale e inferno, senza tuttavia alcun riferimento esplicito alla nozione di limbo. In effetti Manetti, che già nel 1447 era attivo come oratore alla corte papale,<sup>58</sup> non solo conosceva bene il camaldolese Ambrogio Traversari (partecipante al Concilio di Firenze probabilmente anche come membro della Commissione per il purgatorio),<sup>59</sup> ma anche e soprattutto aveva frequentato il cardinal Cesarini, autore della formula letta al concilio, negli anni della sua presenza a Firenze. In particolare, Giannozzo aveva aiutato il cardinale nel convincere un medico ebreo a convertirsi facendo poi da padrino alla cerimonia di battesimo officiata con solennità in San Giovanni dallo stesso Cesarini.<sup>60</sup> Manetti, tuttavia, non entra nella questione della gradualità delle pene ribadita al concilio dallo stesso cardinale romano, cui tra l'altro fu anche affidata, il 6 giugno 1439, la lettura pubblica del testo finale della bolla di unione dal pulpito della cattedrale.<sup>61</sup> E neppure mostra curiosità per le tradizioni ecclesiastiche non coincidenti con quella romana, che si erano confrontate al concilio. La scarsa originalità dimostrata da Manetti in questa occasione è in linea con quello che studi recenti hanno descritto come

un atteggiamento generalmente piuttosto conservatore dell'umanista sul piano sia culturale, sia politico.<sup>62</sup>

Questo episodio tocca nel vivo la vastissima questione del rapporto tra umanesimo e teologia scolastica, o meglio dell'uso corrente che, almeno in questo caso, gli uomini impegnati nel movimento umanista facevano, o non facevano, dei testi scolastici di maggior riferimento. Tale questione, un tempo liquidata nei termini di una semplice opposizione, è oggi al centro di un'ampia riconsiderazione nel campo della storia intellettuale di questo periodo.

Il dibattito intorno al battesimo e al limbo offre materiali per sostenere la tesi di una notevole familiarità degli umanisti, o almeno di una parte di loro, con la teologia scolastica. Una familiarità che non fu necessariamente, né sempre, usata per confutare le conclusioni dei teologi scolastici. Anche il lungo commento di Cristoforo Landino che ho brevemente menzionato sopra riprende sostanzialmente il discorso scolastico, sia nell'argomentazione, sia negli esempi, per quanto con domande simili a quelle di Acciaiuoli e Manetti.

Mentre Landino commenta la condizione degli abitanti del limbo dantesco, Giannozzo Manetti nella sua risposta ai due più giovani umanisti non menziona il limbo. In effetti, nella Firenze della metà e della fine del Quattrocento, il discorso su questo luogo si trovò, come vedremo tra poco, al centro delle preoccupazioni di teologi e predicatori, e in particolare di esponenti dell'ordine dei frati predicatori. Questi, a partire dal vescovo Antonino Pierozzi, senz'altro presente al concilio almeno come spettatore anche se forse non come teologo,<sup>63</sup> svilupparono un discorso che riprendeva il tema, lasciato cadere al concilio, della differenziazione delle pene e dei luoghi di pena per i non battezzati. Si trattava di una prospettiva consolatoria, almeno rispetto alla risposta più rigida offerta da Manetti (il quale parlava solo di inferno), che poteva anche offrire una risposta alle preoccupazioni di natura sociale e familiare scaturite dall'assoluta necessità del battesimo per la salvezza, che era stata chiaramente asserita, come abbiamo visto, nelle disposizioni episcopali fiorentine trecentesche.<sup>64</sup> Mi sembra probabile che le domande di Acciaiuoli e di Vespasiano da Bisticci, e più tardi quelle di Cristoforo Landino nel suo commento, scaturissero non solo da una mera curiosità intellettuale, ma anche da una consapevolezza nei confronti di cambiamenti in atto nella società relativamente al modo di praticare il battesimo. Occorre infatti tener presente che la serie dei libri di battesimo di san Giovanni inizia

proprio nel 1450. Per quanto riguarda Firenze, si può quindi certamente datare a partire da questo momento una svolta ecclesiastica nel senso di un maggiore controllo sui battesimi. Al tempo stesso, nei libri di ricordi delle famiglie fiorentine si trovano, già fra Trecento e Quattrocento, annotazioni relative al battesimo dei figli e anche indicazioni, per quanto sporadiche, sui battesimi in caso di pericolo di morte.<sup>65</sup>

### *L'inferno quadruplici di Paolo Cortesi*

In altri casi, la questione del rapporto con la teologia fu spostata sul piano eminentemente linguistico e retorico. È noto il progetto di Paolo Cortesi (1465-1510) di riforma del linguaggio teologico, ovvero il suo tentativo di eliminare il dissidio tra *sapientia* teologica ed *eloquentia* profana.<sup>66</sup> Ammiratore dei teologi ma non del loro stile, Paolo Cortesi rielaborò il pensiero scolastico “ornatius ac luculentius” in un trattato, pubblicato come commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che in origine avrebbe dovuto costituire l’ultima parte della sua opera mai compiuta sul principe.<sup>67</sup> Qui Cortesi affrontava anche il tema dei luoghi di espiazione (se localizzati nei luoghi dove erano avvenuti i relativi delitti o in appositi ricettacoli più ordinati),<sup>68</sup> consapevole della grande controversia esistente relativa al fatto che certe anime buone fossero condannate all’inferno, un luogo che Cortesi aveva ribattezzato con il nome classico di “Orcus” o “antro di Dite”.<sup>69</sup> Ecco come Cortesi riprende il tema dei quattro inferni. Mentre per Ugo di San Vittore tali ricettacoli non esistono poiché “le anime dei morti sono punite negli stessi luoghi, nei quali è stata contratta la colpa”, per la maggior parte dei teologi l’“antro di Dite” è invece diviso in quattro parti, di cui solo quella inferiore è l’inferno vero e proprio: nella seconda sede a partire dal basso vengono tormentati (“crucientur”) coloro che sono macchiati dalla *tabes* originaria (cioè i bambini), la terza corrisponde al purgatorio, mentre la quarta è il luogo dove si dice che risiedano le anime “degli eroi e dei profeti” – un *limbus patrum* significativamente riadattato in chiave umanistica.<sup>70</sup> Pur senza usare la parola limbo, che, essendo ormai associata al latino medievale e scolastico, non si addiceva alla riforma linguistica, Cortesi si rifaceva comunque all’immagine tradizionale dell’*infernus quadruplex*. Da un lato, nonostante il rinnovamento intellettuale, lo schema quadripartito elaborato dai teologi sembra tenere; dall’altro, proprio il rinnovamento linguistico porta a far

emergere meglio le ambiguità difficilmente risolvibili insite in quello schema: la controversia causata dalla condanna di anime buone ("probos manes"), come quelle macchiate dal solo peccato originale, non è risolta, mentre il tradizionale *limbus patrum* degli scolastici è diventato, con chiaro riferimento alla tradizione iniziata con Dante, la sede dei grandi uomini antichi.

Nei prossimi capitoli vedremo come le immagini visive contribuirono al dibattito sui bambini e sui pagani, che andava così rinnovandosi tra Quattrocento e Cinquecento.

### 3.

## *Le immagini del limbo dei bambini*

### *Osservazioni preliminari*

Le immagini del limbo si diffusero in forme nuove tra Quattrocento e Cinquecento, dopo essere comparse nelle illustrazioni trecentesche dello schema dell'inferno quadripartito e in alcune sporadiche rappresentazioni del limbo dantesco non fedeli al testo.

Queste immagini sono di diversi tipi. Alcune sono in relazione con testi, o sono comunque pensate per illustrare una o un'altra versione della dottrina: è il caso delle immagini dell'inferno quadripartito dei molti manoscritti dello *Speculum humanae salvationis* o della *Croce vivente*, che possiamo provvisoriamente definire "immagini didattiche" a carattere tendenzialmente normativo.

Ci sono poi artisti e immagini che innovano rispetto sia alla tradizione testuale, sia a quella iconografica. È il caso dell'invenzione del Cristo visto di spalle introdotta da Andrea Mantegna, che abbiamo già discusso. Bisogna poi considerare il fatto che il limbo dei patriarchi e quello dei bambini – due luoghi formalizzati, come abbiamo visto, nello stesso contesto scolastico – ebbero due storie visive completamente diverse.

L'immagine della discesa di Cristo al limbo, che derivava dall'antica immagine bizantina della discesa agli inferi, ebbe una grande diffusione visiva e testuale; è invece molto più difficile trovare rappresentazioni del limbo dei bambini.<sup>1</sup> Peraltro, queste non sono distribuite uniformemente in Europa, ma sono presenti in maniera consistente solo in alcune aree geografiche.

Infine, per quanto riguarda il limbo degli antichi pagani, il punto da cui partire, come abbiamo in parte già visto, è la tradizione iniziata con le illustrazioni al canto IV dell'*Inferno*. In questo caso, l'aspetto didattico o normativo, legato cioè a qualche specifica dottrina teologica, è quasi del tutto assente.

Derivando dalla tradizione più antica della distruzione dell'inferno e dai testi dei vangeli apocrifi, lo schema o la formula (*pathosformel*, avrebbe detto Joseph Kroll) dell'estrazione di anime dagli inferi si prestava a essere rappresentata in immagini dal grande impatto visivo che potevano veicolare non solo generiche idee di salvezza dall'inferno, ma anche, e più spesso, precise idee di salvezza cristiana. In certi casi, i limiti di questa salvezza sono chiaramente illustrati: si veda, ad esempio, come l'azione salvifica di Cristo agli inferi sia bene illustrata in un dipinto, ora a Praga, che mostra come questa non avesse riguardato il vero inferno (*tav. VII*). Simili osservazioni si possono fare anche per molte delle immagini della Croce vivente. Tuttavia, in immagini di impostazione meno didattica, la distruzione delle porte dell'inferno e la sconfitta di Morte e Inferno – quasi sempre presenti, fin dalle prime rappresentazioni bizantine di questo episodio – potevano essere soggette a interpretazioni che oltrepassavano questi limiti.

La visualizzazione delle anime dei bambini non battezzati e del loro ricettacolo comportava problemi assai maggiori. Quando si cercò di rendere visibile lo stato dei non battezzati secondo le descrizioni più tristi del loro stato, il risultato non poteva che deludere le aspettative di salvezza per anime innocenti; quando, invece, gli artisti si ispirarono a linee alternative che, sviluppando elementi pur presenti nel dibattito teologico, ne introducevano altri di maggiore speranza, spingendo a raffigurare il limbo come un vero e proprio terzo luogo, ovvero come uno stato di gioia o di beatitudine naturale, le immagini prodotte si scontrarono ancora più chiaramente con i limiti della salvezza cristiana.

In questo capitolo descriverò quelle immagini del limbo dei bambini che, in quanto volte a rappresentare l'insieme dei luoghi dell'aldilà e la loro rispettiva articolazione secondo le linee indicate dai teologi, potrebbero essere considerate come delle immagini a tendenza normativa. Discuterò, in particolare, il problema della loro distribuzione geografica e lo specifico contributo degli artisti alla resa di un tema così ambiguo. In effetti, la stessa categoria di immagine normativa si rivelerà assai discutibile, in quanto norme e immagini rispondono a due logiche

diverse e non sempre riducibile l'una all'altra. Nel capitolo successivo affronterò il problema dell'esistenza di rappresentazioni alternative e della varietà delle possibili rappresentazioni del limbo, concentrandomi in particolare sulle immagini del limbo come luogo di felicità naturale.

È utile, ancora una volta, tenere presente l'iconografia complessiva dell'aldilà, e fare un confronto in particolare con le immagini del purgatorio. La dottrina del purgatorio fu sostenuta dalla Chiesa in maniera molto più esplicita e univoca (nonostante i grandi dibattiti intorno a questo tema) in quanto andava incontro con maggior successo all'esigenza presente nella società di mantenere aperto un canale tra i vivi e i morti cristiani; conseguentemente, fu tradotta in una vera e propria devozione organizzata che cercò di incanalare in un unico sistema concezioni contrastanti e funzionò anche grazie all'uso di altari e immagini. Intorno alle anime del purgatorio si sviluppò quindi, nei paesi cattolici, un vero e proprio culto diffuso, quello nei confronti delle Anime purganti.<sup>2</sup> Al contrario, come abbiamo già in parte visto, le istituzioni ecclesiastiche ebbero difficoltà nel trattare lo sviluppo di riti e culti specificamente dedicati alle anime non battezzate, che gli stessi rappresentanti delle istituzioni ecclesiastiche incoraggiavano a considerare come non cristiane per antonomasia. Di conseguenza, anche la loro visibilità per immagini restò controversa. Nel caso degli innocenti che, per la loro condizione impura, rimanevano al di fuori dell'*ecclesia*, soprattutto se neonati dall'indefinito status esistenziale, l'incontro tra le spinte dal basso e la dottrina non aveva prodotto infatti una soluzione soddisfacente. Come abbiamo visto nel caso della *Croce vivente* di Hans Fries, i bambini cominciarono però a comparire in iconografie già stabilite. L'emergere episodico del tema in ambiti apparentemente disparati fornisce un'ulteriore prova della stessa insufficienza delle risposte teologiche, oltre a segnalare il bisogno di visualizzare l'ambiguo destino dei non battezzati.

Si potrebbe, qui, seguire l'argomentazione di Marc Bloch e sostenere che l'iconografia del limbo non si assestò mai veramente, proprio perché "là dove i teologi dubitavano [...] i pittori non potevano affatto permettersi d'affermare".<sup>3</sup> Reimpiegando un'espressione di Hélène Toubert si potrebbe anche tentare di applicare una distinzione tra "un art dirigé" che seguirebbe il lancio delle grandi dottrine condivise (come divenne quella del purgatorio, nonostante le sue moltissime varianti locali)<sup>4</sup> e immagini più rare e isolate che forniscono invece indizi su idee

marginalizzate. Nel caso del limbo, e specialmente del limbo dei bambini, le immagini esistenti sembrano indicare, infatti, la persistenza di un problema aperto; in certi casi, segnalano dei tentativi di dare una risposta.

Da entrambe queste interpretazioni, quella suggerita da Bloch e quella studiata da Toubert, emerge un'idea comune e molto diffusa più in generale nel campo degli studi iconografici: l'idea di un'arte che è comunque chiamata a seguire le direttive delle istituzioni ecclesiastiche espresse in testi teologici e normativi. L'idea di una supremazia del testo sull'immagine deriva ancora, in ultima analisi, dal tenace detto, estrapolato dagli scritti di Gregorio Magno, secondo cui le immagini sarebbero "i libri degli illetterati". Tuttavia, come diversi interventi hanno messo in luce negli ultimi trent'anni, questa idea genera letture riduttive, e riduzioniste, del linguaggio delle immagini.<sup>5</sup> La questione del rapporto tra arte, testi e istituzioni religiose va infatti assai più in là di una mera questione didattica, e deve essere posta in termini più complessi. L'ipotesi che esploreremo qui, studiando le immagini del limbo, è che, specialmente "dove i teologi dubitavano", all'arte e agli artisti fu lasciato il compito di dare una forma definita, e in certi casi definitiva, a nozioni, credenze ed emozioni che i testi lasciavano indefinite o descrivevano in termini contraddittori.

Come risposero a questo compito e a questa richiesta di visibilità artisti di diversa provenienza, esperienza e abilità?

### *Discesa al limbo con bambini*

Tra le molte versioni medievali della *Discesa agli inferi* alcune mostrano gruppi di anime di dimensione inferiore alle altre, avvolte dalle fiamme o più probabilmente da fasce mortuarie, e qualche volta rappresentate in un proprio ricettacolo,<sup>6</sup> nelle quali però è più probabile vadano riconosciuti morti anonimi piuttosto che una classe particolare di defunti.<sup>7</sup>

Solo ai primi del Trecento, nella tavoletta uscita dalla bottega di Giotto che abbiamo già ricordato sopra (*fig. 11*),<sup>8</sup> si vedono alcuni diavoli che, mentre Cristo libera i padri, sembrano impegnati a torturare altre anime – forse assimilabili a quelle dei bambini – sul pendio della collina che rappresenta il limbo.<sup>9</sup> Bisogna sempre tener conto della convenzione iconografica secondo la quale le anime in generale vengono rappresentate come dei bambini; tuttavia, visto che si tratta del limbo, non possiamo



escludere un'identificazione più specifica con le anime dei bambini stessi.

La tavoletta giottesca è considerata un possibile precedente iconografico della *Discesa al limbo* affrescata nel 1449 da Lorenzo Vecchietta in una delle lunette nella sacrestia dell'ospedale di Santa Maria della Scala a Siena (tav. XX).<sup>10</sup> Le dieci lunette della sacrestia offrono una rappresentazione – rara in Italia, ma non a Siena – degli articoli del Credo. La discesa al limbo e la Resurrezione, le consuete due scene del trionfo di Cristo, sono rappresentate sulla parete retrostante l'altare, dunque in posizione preminente.<sup>11</sup> Nella *Discesa al limbo*, mentre Cristo prende la mano di Adamo, alcuni demoni in fuga trascinano via con i loro artigli anime nude in forma di bambini che, ancora una volta, possono essere facilmente lette come quelle dei neonati non battezzati, ai quali non è permesso assistere alla visione beatifica.<sup>12</sup> Il contesto in cui si trova questo affresco invita a considerare plausibile tale interpretazione: l'enfasi sulle anime dei bambini sfortunati, portate via a testa in giù da orrendi diavoli, compare infatti proprio sulle pareti di un ospedale per trovatelli che, grazie appunto al battesimo, avrebbero scampato il destino del limbo per salire la scala del cielo, dipinta dallo stesso Vecchietta nell'ambiente principale dell'ospedale.<sup>13</sup>

### *I Bellini e san Bernardino*

Le anime dei bambini compaiono anche nella *Discesa al limbo* padovana di Jacopo Bellini e bottega, che ho già menzionato come uno dei possibili punti di riferimento per le invenzioni di Mantegna e di Andrea Riccio sul tema (tav. XXI). Nel testamento del 30 giugno 1441, il condottiero Erasmo da Narni, famoso come Gattamelata, aveva predisposto la fondazione di una cappella funeraria nella basilica padovana del Santo, da dedicarsi ai santi Francesco e Antonio da Padova. La costruzione della cappella iniziò solo alla fine del 1456 per iniziativa della vedova del condottiero e in occasione della morte del figlio Giannantonio. La pala destinata all'altare, oggi ricostruita congetturalmente sulla base di pezzi conservati in tre diversi musei, fu firmata da Jacopo Bellini e figli (Giovanni e Gentile) nel 1459 o 1460. Il laterale sinistro doveva essere costituito da un pannello (Washington, National Gallery of Art) in cui, insieme a sant'Antonio, compare san Bernardino da Siena, canonizzato nel 1450 e in onore del quale intorno al 1454 era stato fondato un altare nella stessa

basilica.<sup>14</sup> La raffigurazione della *Discesa al limbo* (Padova, Musei Civici) compariva nella predella, presumibilmente insieme a un'*Adorazione dei magi* (Ferrara, Pinacoteca Nazionale) e a una *Crocifissione* (Venezia, Museo Correr).<sup>15</sup>

La tavoletta con la *Discesa al limbo*, da alcuni studiosi attribuita a Giovanni, riprende la narrazione del *Testo latino B* del *Vangelo di Nicodemo*, con la presenza del ladrone buono portacroce.<sup>16</sup> La scelta del trionfo infernale di Cristo è da associare senz'altro all'iscrizione paolina dipinta intorno al monogramma tenuto in mano dal san Bernardino del laterale sinistro: "in nomine Jesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum" (*Fil. 2, 10*) – iscrizione che lo stesso Bernardino prescriveva di apporre attorno al sole raggiato con il trigramma nel caso che questo venisse rappresentato in forma rotonda.<sup>17</sup> È dietro alle figure dei giusti che si scorgono anche le teste e i busti di bambini invocanti, ovvero, molto probabilmente, gli infanti non battezzati più che gli innocenti. Assenti nei due disegni di Jacopo utilizzati come modelli per la tavoletta (*fig. 32*),<sup>18</sup> queste figurine vennero aggiunte appositamente nella predella della tavola, forse proprio in rapporto alla figura di san Bernardino, che aveva predicato a Padova nel 1423 e da ultimo nel 1443.<sup>19</sup> Come già



32. Jacopo Bellini, *Cristo al limbo*

accennato, il tema dei bambini non battezzati e della colpevolezza delle madri infanticide era molto presente nelle prediche di questo frate, che poteva vantare di aver riempito le case di Padova, Verona, Mantova e Venezia “di nomi di Gesù” e che fu effigiato più volte dagli stessi Bellini nell’atto di predicare, sia prima sia dopo la canonizzazione.<sup>20</sup>

### *Enguerrand Quarton e il sud della Francia*

Agli stessi anni, ma a un’area geografica diversa, appartiene la famosa pala di Enguerrand Quarton (fig. 33), con la rappresentazione di tutti gli stati delle anime. Il 24 aprile 1453 fu stipulato un contratto molto preciso tra un canonico della collegiata avignonese di Saint-Agricol, Jean de Montagnac, e il pittore Enguerrand Quarton, originario di Laon e morto verso il 1466. Il contratto stabiliva prezzo e contenuto di una tavola destinata all’altare della Trinità nella chiesa della certosa di Notre-Dame-du-Val-de-Bénédiction di Villeneuve-lès-Avignon.<sup>21</sup> La cappella della Trinità era stata costruita nel 1360 per la sepoltura di papa Innocenzo VI fondatore della certosa, e Jean de

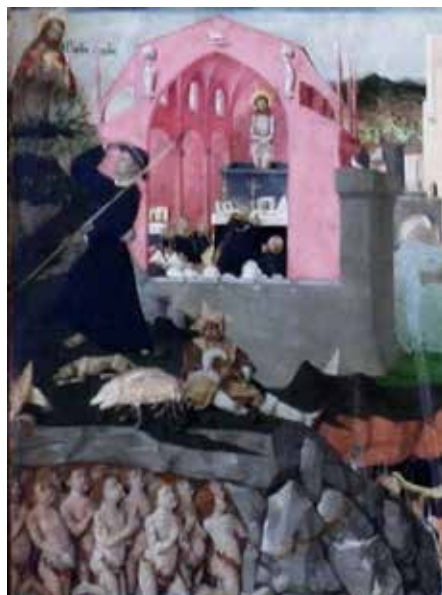


33. Enguerrand Quarton, *Incoronazione della Vergine*

Montagnac (che scelse la certosa per la propria tomba) agiva in realtà come procuratore dei certosini per la committenza di un'opera che doveva al tempo stesso esibire l'aggiornamento teologico dei monaci e celebrare la fondazione del monastero.<sup>22</sup> La tavola mostra infatti la perfetta uguaglianza del Padre e del Figlio che posano la corona, sormontata dalla colomba dello Spirito Santo, sulla testa della Vergine, in accordo con la concezione della Trinità elaborata un decennio prima al Concilio di Firenze.<sup>23</sup> *L'Incoronazione della Vergine*, soggetto principale del dipinto, è circondata da un'elaborata rappresentazione dell'ordinamento cristiano dell'universo, tripartito tra inferi, terra e cielo. Sulla terra le due città di Roma e Gerusalemme, le cui immagini sono espressamente richieste dal contratto, alludono forse, rispettivamente, ad Avignone stessa e a Villeneuve-lès-Avignon: secondo la convincente lettura di J. Schmidt, il certosino che prega ai piedi del Crocifisso sulla scogliera rocciosa a picco sul fiume che divide le due città rappresenta infatti Jean Birel, il generale dei certosini che rifiutò la tiara papale nel 1352 permettendo l'elezione del cardinale Étienne Aubert, divenuto appunto Innocenzo VI.<sup>24</sup>

Nella regione sotterranea degli inferi, alla sinistra del purgatorio, vediamo un gruppo di bambini inginocchiati che pregano con gli occhi chiusi in una caverna priva di uscita (*fig. 34*). Il buio della grotta contrasta volutamente con la luminosità del piano celeste contro il quale si stagliano altri due gruppi di bambini oranti con gli occhi aperti e l'aureola dorata. Questi ultimi sono gli innocenti martirizzati o morti battezzati, che in questo dipinto non è possibile confondere con i bambini del primo gruppo indicanti invece i poveri bambini morti senza battesimo.<sup>25</sup> Sulla base della mancata menzione del limbo nel dettagliatissimo contratto, che affida comunque la composizione dei luoghi inferi all'*adviz* di Enguerrand ("item, en Purgatoire et en Enfer aura de tous estas, selon l'adviz dudit maistre Enguerrand"), si può ipotizzare che l'immagine di questo ricettacolo sia stata aggiunta per iniziativa del pittore, che peraltro modificò anche altri elementi.<sup>26</sup> Ma la presenza della caverna dei bambini non battezzati tra i luoghi inferi non era un fatto del tutto scontato, visto che il limbo non era nominato esplicitamente nei decreti del Concilio di Firenze, con i quali i certosini provenzali volevano mostrarsi al passo, e questo segnala forse un'accresciuta sensibilità nei confronti del problema.<sup>27</sup>

Nella Francia meridionale, fin dalla metà del Trecento il tema del limbo dei bambini, come descritto da san Tommaso, era



34. Particolare della *Incoronazione della Vergine*

abbastanza diffuso da comparire addirittura in alcuni statuti sinodali (quelli del vescovo di Mirepoix Pierre de Lapérarède, redatti tra il 1327 e il 1348), e forse in un coevo altare scolpito di Narbonne.<sup>28</sup> L'ambiguità della sorte dei piccoli non battezzati aveva offerto anche materia per il teatro, a differenza del tema del purgatorio che comparve sulle scene francesi solo alla fine del Cinquecento.<sup>29</sup> Ne *Lo Jutgamen general*, scritto verso la fine del XV secolo nell'antica provincia meridionale della Rouergue, il personaggio di Misericordia invoca presso il Signore la salvezza del "gran numero di prigionieri" che sono rimasti fuori dalla gloria, ovvero le anime dei bambini e dei feti abortivi, che sarebbero stati battezzati se fossero vissuti:

Senhor, el i a en vostra senhoria  
 Gran cop de presoniers  
 Que so, senher, tots es  
 Fora de vostra gloria:  
 So so los petitz enfans  
 Que se mortz sans baptisme

Dedins lo ve[n]tre de lor mayre.  
*Item*, n'i a d'autres agutz  
 Que encontinen que so estats nascutz  
 Sertanemen elses so mortz;  
 He toteses ero enfans de crestias  
 Que, se agueso vescu per lors dias,  
 Elses se foro fachz batega;  
 Vesen, senher, que elses ero  
 En la vostra salvaguarda,  
 Coma dis la santa escriptura:  
*Custodiens parvulos dominus*  
 Dis: "Que vos gardariat los enfans petitiz".  
 Per tal, senher, que no sian peritz;  
 Quar non ha pas tengut en els  
 Que no se baptesgo econtinen,  
 Mas la mort crusela  
 Encontinen los ha murtritz.<sup>30</sup>

Anche in questo testo popolare, l'appello pronunciato dalla personificazione della Misericordia per la salvezza dei bambini e dei feti abortivi resta senza risposta.

### *Tra Liguria e Francia*

Conferme della diffusione del motivo tra l'area francese e quella italiana provengono in particolare dalle zone di confine delle Alpi Marittime e del Ponente ligure. Qui, nella seconda metà del Quattrocento, diverse chiese campestri e talvolta cimiteriali, situate nei territori grossomodo compresi tra Albenga, Briga e Nizza, furono affrescate con cicli del Giudizio universale da un gruppo di vitali, anche se attardati, pittori piemontesi, tra cui i fratelli Tommaso e Matteo Biazaci da Busca, il prete di Pinero-lo Giovanni Canavesio e altri artisti minori non sempre identificati.<sup>31</sup> In molti di questi siti sopravvivono immagini di bambini, sia come Santi Innocenti, sia come anime del limbo, che trovano forse un riscontro nei "fanzuli nudi" partecipanti alla scena della discesa al limbo nelle locali rappresentazioni teatrali (come la Passione di Revello).<sup>32</sup>

Nel *Giudizio* stilisticamente e iconograficamente più eccentrico del gruppo, quello datato 1446 e commissionato dal priore della chiesa benedettina di San Giorgio di Campochiesa presso Albenga, un gruppo di bambini nudi in preghiera è ben



35. Giovanni Canavesio, *Giudizio universale*

identificabile dalla parte dei beati, nonostante le cattive condizioni di conservazione dell'affresco.<sup>33</sup> Un gruppo di bambini nudi in preghiera è dipinto all'interno delle mura della Gerusalemme celeste anche nel *Giudizio* dipinto nel 1492 da Canavesio, nella parete di fondo della chiesa di Notre-Dame de Fontaines a Briga (fig. 35). Qui, l'ambiguità tra i Santi Innocenti e i bambini morti senza battesimo è maggiore rispetto al dipinto di Campochiesa: raffigurati ugualmente insieme ai beati, essi rimangono tuttavia in parte coperti dai rami dell'*arbor vitae*, sul cui tronco si arrotola il serpente del peccato originale.<sup>34</sup>

Nel *Giudizio* di Campochiesa colpisce soprattutto l'insolita centralità del personaggio di Salomone, dipinto al centro della parete in asse col Cristo giudice, l'arcangelo Michele e l'agnello di Dio, nell'atto di levarsi da un sepolcro sul quale si legge l'iscrizione, che riecheggia le parole rivolte da Cristo al ladrone buono, "Salamon. Hodie salvus ero".<sup>35</sup> Altri dettagli dell'affresco sono chiaramente danteschi; tra questi, in particolare, la rappresentazione di Dante e Virgilio di fronte al conte Ugolino. L'immagine della salvezza di Salomone ritardata fino al giorno del Giudizio non dipende tuttavia dalla *Commedia* (dove questa figura è collocata direttamente in paradiso), bensì dalla leggenda della punizione temporanea del re sapiente in un luogo d'attesa a parte – non definibile né come inferno, né come purgatorio –

da cui sarebbe stato salvato solo nell'ultimo giorno.<sup>36</sup> Contro la tendenza della cultura figurativa italiana a non prender posizione sul tema della salvezza di Salomone, semplicemente espunto dal gruppo dei giusti liberati da Cristo, la rara iconografia voluta dai benedettini di Campochiesa e comunque legata all'idea di un temporaneo castigo individuale, rende infine giustizia al re sapiente che alcuni versetti del *Libro dei Re* condannavano per i suoi peccati senili.

*"Isti sunt pueri virgines": i fratelli Biazaci*

Più articolato che a Campochiesa e Briga, il tema dei bambini compare poi nei *Giudizi* di altre tre chiese campestri dell'area, due delle quali dedicate a Bernardino da Siena subito dopo la sua canonizzazione: l'oratorio di San Bernardino sotto le mura dell'antica podesteria genovese di Triora (sulla strada tra Briga e Sanremo), il santuario di Montegrazie sopra Imperia e la chiesa suburbana di San Bernardino ad Albenga.<sup>37</sup>

I *Giudizi* di Montegrazie e Albenga (tav. XXII) furono entrambi affrescati nel 1483, in stretta successione, dai fratelli Tommaso e Matteo Biazaci, sulle pareti, rispettivamente, sinistra e destra dei due edifici secondo un'analogia struttura a fasce.<sup>38</sup> Al centro della fascia superiore si trova Cristo giudice nella Gerusalemme celeste, alla quale si accede dal purgatorio; nelle due (Montegrazie) o una (Albenga) fasce inferiori vediamo l'inferno diviso in sette "sepulcra"; nelle due fasce più in basso la cavalcata dei vizi e scene profane (ad Albenga giovani musicisti).<sup>39</sup>

Nell'angolo destro della fascia superiore di Montegrazie, a destra del purgatorio e della figura dell'arcangelo Michele che pesa le anime, è raffigurato un recinto o, meglio, una specie di calderone che sembra controllato da un diavolo, in cui è racchiuso il gruppo dei bambini non battezzati come indicato dal cartiglio: "Isti sunt pueri virgines qui mortui sunt absque s[...]o batismate et linbus vocatur" (tav. XXIII). I *pueri* sono dipinti in attitudini invocanti, alcuni tendono le braccia al cielo o verso l'arcangelo, e uno si tappa gli occhi con le mani, gesto già presente nella visione di Francesca Romana ("le mano alli loro occhi apparate"). La disposizione dei luoghi nella fascia superiore è leggermente diversa ad Albenga, dove alcuni particolari sono meglio leggibili. Mentre il purgatorio resta alla destra della cittadella dei beati, la figura dell'arcangelo Michele è spostata a sinistra. Secondo le indicazioni dell'arcangelo, un risorto con abi-



to fratesco è accompagnato verso la cittadella, mentre altri sono trascinati o gettati nell'inferno sottostante. Nell'estremo angolo sinistro in alto, si vede, per quanto non perfettamente leggibile, una specie di torre o di grotta chiusa da una grossa inferriata, dietro alla quale stanno i bambini invocanti.<sup>40</sup> La situazione di queste anime è tanto più triste, se paragonata a quella del gruppo di bambini e neonati dipinti nella Gerusalemme celeste proprio sotto il Cristo nella mandorla.<sup>41</sup>

Infine, nel piccolo oratorio campestre di Triora, dedicato a san Bernardino e affrescato a partire dal 1466 con cicli attribuiti ad almeno tre mani diverse e successive, l'immagine dei bambini è ancora più visibile (tav. XXIV). Tutta la parete destra, di fronte all'ingresso principale (posto sul fianco sinistro dell'edificio), è occupata da un *Giudizio* non firmato né datato, ma databile al nono decennio del Quattrocento in quanto riconducibile per alcuni aspetti stilistici alla cerchia di Canavesio (autore dei *Giudizi* nelle vicine Pigna e Briga nel 1482 e nel 1492) e per altri elementi, anzitutto l'organizzazione a fasce delle scene, alle opere dei Biazaci.<sup>42</sup> Tra gli elementi iconografici che l'affresco di Triora condivide con quelli di Montegrazie e Albenga c'è la rappresentazione del limbo, che si trova qui quasi all'altezza di chi entra nell'oratorio, all'estrema destra della parete. Il limbo è dipinto al di sopra della figura di un frate minore che tiene nella sinistra un cartiglio ormai illeggibile, e al di sotto dell'immagine della Gerusalemme celeste che, come di consueto, occupa la fascia superiore dell'affresco (ed è in questo caso affiancata, a partire dall'estrema sinistra, da scene infernali, da san Michele che pesa le anime e dal purgatorio).<sup>43</sup> Pur trovandosi nella fascia intermedia, il limbo resta isolato rispetto agli altri *sepulcra* infernali dipinti alla stessa altezza, perché diviso da essi da una nicchia che interrompe la parete. I bambini occupano in massa una caverna, sinistramente sorvegliata da un pipistrello, e sono dipinti in posture malinconiche e in modo insolitamente realistico: interamente nudi, la carnagione rosata, le teste grandi e per la maggior parte, ma con qualche eccezione, senza capelli, le espressioni afflitte. Un cartiglio spiega che si tratta del "sepulcrum puerorum sine baptismati [...] vocatur limbulus": come a Montegrazie, il *titulus* insiste sul fatto che tale ricettacolo "è chiamato limbo", attestando così ancora una volta la non piena legittimazione di un termine che gli umili fedeli delle piccole chiese rurali apprendevano comunque dai loro preti e dai predicatori di passaggio, tra i quali anche in questo caso forse lo stesso Bernardino da Siena o suoi seguaci.<sup>44</sup>

L'opposizione tra *societas* e *communitas* formulata da Victor Turner nel suo saggio sulla liminalità offre una chiave per guardare a tale immagine sconcertante.<sup>45</sup> L'osservatore che si trovi all'interno di questa cappella ha infatti l'impressione che i morti non battezzati dipinti su questa parete tendano a formare una comunità per la quale è difficile trovare un posto, in opposizione alla società organizzata dei morti con una più chiara collocazione in inferno, purgatorio o paradiso. Questa immagine fa anche pensare alla definizione dello sporco data da Mary Douglas: queste anime nude, tristi e ammucchiate sembrano una "categoria residuale, esclusa dal normale schema di classificazione".<sup>46</sup> I limiti, i bordi e gli spazi separati nei quali un approccio teologico razionalizzante confinava sia le anime di questi non battezzati sia i loro cadaveri, seppelliti ai margini degli spazi consacrati o in chiese abbandonate, costituivano un'anomalia nel sistema dell'aldilà cristiano. A Triora, l'anonimo pittore al quale fu affidato il compito di rappresentare i bambini nel limbo riuscì, nonostante la sua scarsa abilità artistica, a esprimere in modo molto efficace la tristezza, il disagio e l'incertezza della loro condizione.

### *La regione di Valencia e il Maestrazgo*

Qualche decennio più tardi rispetto ai casi francesi e italiani il tema compare anche nel levante spagnolo (che già aveva visto la circolazione dei manoscritti illustrati del *Breviari*) in una compatta serie di tavole con il Giudizio universale, le anime del purgatorio e la messa di san Gregorio databili a partire dal 1480 fino al 1550 circa. In Catalogna, nel Maestrazgo e soprattutto nella regione di Valencia sopravvivono almeno dodici *retauls* in cui, al di sotto della figura di Cristo e alla destra della figura centrale di san Gregorio, sono dipinti il purgatorio e il limbo.<sup>47</sup> Due dei dipinti più antichi sono quello della *capilla de las almas* nella chiesa parrocchiale di San Mateo nel Maestrazgo, databile al 1480 circa ma integrato in un altare del XVIII secolo, e la tavola proveniente dalla collezione Wildenstein (tav. XXV), che C.R. Post considera il possibile precedente del più nutrito gruppo di tavole databili agli anni trenta del Cinquecento, provenienti da Santa Águeda, Cuart de Poblet, Cortes de Arenoso, Catarroja, Barbotó, Onda (1527), Campanar.<sup>48</sup>

Secondo varianti che corrispondono all'oscillazione della dottrina, i bambini sono dipinti in alcuni casi in loggette accan-

to ai luoghi del purgatorio (Wildenstein, Corte, Onda, Santa Águeda); in altri in una caverna al di sotto del purgatorio (a San Mateo, Catarroja, Barbotó e in una tavola più tarda del Museo d'arte catalana (*tav. XXVI*); in altri ancora sopra al purgatorio, come a Cuart de Poblet, a Campanar, a Jativa e in un più tardo dipinto attribuito a Fernando Yañez de la Almedina (ca. 1475-1536) della collezione Juan March a Palma de Mallorca (*fig. 36*). In ogni caso i bambini figurano sempre dalla parte opposta dell'inferno e al riparo anche dalle fiamme purgatorie. Questo appare in consonanza con ciò che aveva ripetuto in quelle stesse zone il frate predicatore Vicent Ferrer tra il 1408 e il 1411 e ancora tra il 1412 e il 1414: per Ferrer, le anime dei bambini



36. Fernando Yañez de la Almedina, *Retablo de Almas*

non avrebbero avuto afflizioni e avrebbero passato tutto il tempo a discutere con grande scienza.<sup>49</sup> In alcuni casi i non battezzati rivolgono qualche occhiata verso il Cristo giudice, ma, mentre appare chiarissima la condanna dei dannati e la salvezza delle anime purganti grazie anche all'efficacia della messa, le immagini mantengono la loro ambiguità per quanto riguarda il destino dei bambini: in alcuni esempi, essi appaiono assorti e quasi indifferenti al catastrofico evento finale (tavola XXV); in altri, come nel dipinto di Fernando Yañez, sembrano divincolarsi nella loro caverna, mentre gesticolano in modo espressivo per attrarre l'attenzione del giudice. Attraverso la struttura rocciosa della grotta, Yañez ha anche dipinto quella che potrebbe essere per loro una via d'uscita.

### *Iconografia e geografia*

Come spiegare l'iconografia variabile del limbo dei bambini tra Quattro e Cinquecento e la geografia a macchia di leopardo di queste rappresentazioni? La geografia sporadica del tema pittorico del limbo dei bambini emersa fin qui ha a che vedere certamente con il successo locale e persistente (in zone diverse e apparentemente irrelate tra loro) di alcuni moduli iconografici, stabiliti dai pittori più attivi. Sia nel caso italiano, sia in quello spagnolo la formazione di questi stilemi sembra anche corrispondere alla predicazione escatologica quattrocentesca, in particolare quella promossa dal frate minore Bernardino da Siena e dal frate predicatore Vicent Ferrer. In Italia, l'immagine compare proprio nei luoghi in cui si conserva memoria di un passaggio di Bernardino. Il limbo dei bambini si trova infatti a Siena, a Padova, a Roma (se consideriamo anche la visione di santa Francesca Romana) e nella zona tra Piemonte e Liguria, dove Bernardino viaggiò predicando nel 1417 e nel 1418.<sup>50</sup> Proprio quest'area è quella in cui le rappresentazioni sono più fitte. Quanto a Vicent Ferrer, tra il 1399 e il 1408 egli aveva battuto con la sua compagnia anche la Provenza, il Delfinato (in particolare a Embrun), la Savoia, il Monferrato e la diocesi torinese, da dove era salito fino alla svizzera Friburgo per poi scendere di nuovo verso Genova, Sanremo e Taggia (1405) – luoghi limitrofi a quelli dove sarebbe passato pochi anni dopo Bernardino.<sup>51</sup>

Qui il limbo dei bambini appare nettamente definito rispetto a immagini più ambigue, in cui i bambini morti senza battesimo si possono confondere con gli innocenti o i bambini morti subi-

to dopo il battesimo. Sia Ferrer, sia Bernardino da Siena avevano in effetti insistito sull'esistenza del limbo dei bambini e la distinzione netta tra questi e gli innocenti.<sup>52</sup>

Possiamo anche chiederci, infine, se ci sia un rapporto tra l'*Incoronazione della Vergine*, dipinta da Enguerrand Quarton, per i benedettini avignonesi (fig. 33), che sembra un'immagine isolata, e la diffusione del tema nell'area al confine tra Francia e Italia. La tappa iniziale dell'itinerario di Ferrer era stata proprio Avignone, dove egli aveva sostenuto il papato in crisi (1394-1398). Anche la nuova ortodossia relativa al destino delle anime era stata stabilita ad Avignone nel 1336 da Benedetto XII, e poi precisata nel 1439-1442 dal Concilio di Firenze. Tuttavia, come abbiamo visto sopra (parte prima, capitolo 4), in nessuna di queste due occasioni si parlò di limbo. Il compito di rispondere alla domanda sul destino dei bambini non battezzati era stato lasciato appunto ai predicatori (Vicent Ferrer, Bernardino da Siena e altri), al clero locale e ai vescovi (come quello di Mirepoix studiato da M. Fournié) ma anche ai pittori che, in ultima analisi, si trovarono a dover dare una forma definitiva alle ambigue emozioni del limbo, come abbiamo visto non solo in Francia meridionale ma anche, con particolare frequenza, nella zona tra Piemonte, Savoia e Liguria, dove durante il Quattrocento lavorarono pittori italiani stilisticamente influenzati dalla pittura transalpina, e nella Spagna orientale.<sup>53</sup> In queste diverse aree, alcuni schemi di fondo sono certamente simili e ripetitivi, e probabilmente legati a questa predicazione escatologica quattrocentesca. Tuttavia, i diversi artisti che si occuparono del tema del limbo svolsero il compito ognuno a modo suo, offrendo rappresentazioni diverse delle attitudini e delle emozioni delle anime in questa condizione.

Nel prossimo capitolo vedremo come, tra tutti i luoghi dell'aldilà, il limbo fosse considerato il più difficile da rappresentare, proprio a causa dell'ampia gamma di idee in proposito e della difficoltà di rendere la complessità di quella condizione. Al di fuori delle iconografie "normative" pensate per illustrare l'ordinamento dell'aldilà, durante il Rinascimento il problema del destino dei non battezzati e la questione di come rappresentare le anime nel limbo arrivò a interessare anche artisti impegnati in progetti di tipo diverso.

#### 4.

### “*Apud se manent*”: un mondo a parte

#### *Emozioni nel limbo*

Il problema della rappresentazione delle emozioni nell'aldilà fu trattato in un capitolo del *De pictura sacra* dell'arcivescovo di Milano Federico Borromeo (1564-1631), un testo concepito probabilmente verso la fine del Cinquecento, quando il giovane Federico era a Roma (1586-1595). Questo trattato fu pubblicato in versione latina solo nel 1624, ma ne fu anche approntata una redazione in italiano, rimasta manoscritta. In uno degli ultimi capitoli di questo testo “vengono sciolti alcuni nodi riguardo alle immagini sacre”: la sezione finale di questo capitolo si propone di insegnare agli artisti come rappresentare l'aldilà (lib. II, cap. 10).<sup>1</sup>

Federico Borromeo non scriveva solo come allievo e continuatore dello zio Carlo e dell'arcivescovo di Bologna Gabriele Paleotti in materia di teoria cattolica sulle arti figurative: rispetto ai suoi predecessori, era anche un più fine conoscitore, critico e collezionista d'arte. Per spiegare come rendere emozioni opposte nell'aldilà, egli propone a mo' di esempio una serie di tre altorilievi in cera, entrati nella sua collezione tra il 1607 e il 1611 e oggi attribuiti all'artista siciliano Giovan Bernardino Azzolino, sulla base di un confronto con serie analoghe, inclusa quella costituita da quattro elementi oggi nel Museo Praz di Roma (fig. 37).<sup>2</sup> Secondo Borromeo, le tre cere in suo possesso rappresentano correttamente “la disperazione dell'inferno” (*desperationem inferorum*), “il pianto del purgatorio” (*purgatorii luctum*), e “le gioie del paradiso” (*paradisi gaudia*). Non



37. Giovan Bernardino Azzolino, *Anima nel limbo*, *Anima in purgatorio*, *Anima dannata*, *Anima beata*

sappiamo se egli fosse o meno a conoscenza di serie inclusive dell'*Anima nel limbo*, come quella del Museo Praz (che potrebbe anche essere successiva al 1624). Fatto sta che, a differenza dei teorici che lo avevano preceduto, Borromeo dà anche indicazioni precise riguardo a come gli artisti avrebbero dovuto rappresentare la condizione delle anime nel limbo. Sebbene composto tra la fine del Cinquecento e il 1624, questo testo è per noi

cruciale data la vasta competenza di Borromeo riguardo all'arte a lui contemporanea e anche precedente.<sup>3</sup>

Tra le quattro condizioni oltremondane discusse in questo passo del *De pictura sacra*, quella delle anime del limbo è descritta come la più difficile da rappresentare. Leggiamo il testo nella redazione italiana:

non si conviene fargli che scherzino insieme, né che vadino saltellando, né che si percuotino, e neanche che facciano orazione, ma esprimere si deono come gravi e pensosi [e taciti], e con alcuna lacrimuccia che cada loro dagl'occhi.<sup>4</sup>

Nella versione italiana di questo testo "gravi e pensosi" rimanda alla descrizione dantesca del limbo: "genti v'eran con occhi tardi e gravi" (*Inf.* IV, 112). Gli occhi "tardi e gravi" dei filosofi sono da Borromeo riattribuiti ai bambini. Il corrispondente passo nell'edizione latina che fu data alle stampe non contiene gli stessi aggettivi, ma aggiunge un importante riferimento alla difficoltà di dipingere le emozioni nel limbo anche per un "excel-lentissimus artifex":

Neque leve opus excellentissimi artificis fuerit, probe pinxisse missellas in Limbo animas infantum. Non erunt eae saltitantes, aut ludibundae, neque precabundae rursus, aut sese percutientes, sed tacitae stent, et moestae, et cadente aliqua lacrymula ab oculis.<sup>5</sup>

L'espressione "animae ludibundae" è resa nella versione italiana "che scherzino insieme", ma si potrebbe tradurre anche con "anime che giocano", oppure "pronte a giocare".<sup>6</sup>

Questa pagina di Borromeo, che a mia conoscenza non è mai stata citata né utilizzata dagli studiosi della storia e delle rappresentazioni dell'aldilà cristiano, apre una serie di domande. Anzitutto, tocca questioni di normatività in campo iconografico. In secondo luogo, riguarda, da un lato, il contributo degli artisti nel dare forma a visioni dell'aldilà; dall'altro la loro libertà nell'esprimere emozioni e attitudini attraverso soggetti religiosi. Infine, nello specifico del nostro tema, il passo pone il problema di quali immagini del limbo Borromeo abbia avuto in mente. Per le rappresentazioni delle emozioni e delle attitudini del corpo in paradiso, inferno e purgatorio egli fornisce al lettore degli esempi concreti, riferendosi non solo ai tre busti di cera già menzionati, ma anche al *Giudizio* di Michelangelo. Nel caso del



limbo, invece, la censura e le raccomandazioni di Borromeo non corrispondono a nessun esempio esplicito.

Anche se, come già detto, non è affatto da escludere che, nel formulare le sue raccomandazioni, egli avesse in mente l'*Anima del limbo* di Azzolino, resta il problema di quali fossero le altre immagini del limbo alle quali Borromeo si riferisce nella sua censura. Il catalogo delle rappresentazioni del limbo che ho mostrato nei capitoli precedenti non comprende infatti immagini di bimbi che giocano. Negli esempi che abbiamo visto, talvolta le figure dei bambini “pregano” o compiono gesti di invocazione, o di disperazione, o, in coincidenza con quelle che sarebbero state le istruzioni borromaiche, sono rappresentati “come gravi e pensos[e]”, ma normalmente non come *saltitantes aut ludibundae*. Tuttavia, data la competenza di Borromeo in ambito artistico e iconografico, è probabile che avesse visto qualche immagine di questo tipo, o, almeno, che egli pensasse al rischio che le anime del limbo potessero essere rappresentate così. Una terza possibilità è che Borromeo si preoccupasse del fatto che immagini di putti che giocano o di putti danzanti – assai diffuse anche come ripresa di figurazioni all’antica (torneremo su questo punto) – fossero interpretate erroneamente come bambini del limbo.

D’altra parte, abbiamo visto come il tema del gioco fosse stato estensivamente sviluppato in testi letterari. In particolare, il *Quadriregio* di Federico Frezzi e l'*Anima peregrina* di Alesandro Sardi contengono, come mostrato, ampie descrizioni delle attività ludiche nel limbo. In altre parole, sembra esserci una discrepanza tra le fonti letterarie e la maggioranza delle fonti iconografiche superstiti. È questo il risultato di una censura delle immagini giocose dei bambini nel limbo? Oppure esistono immagini di putti che giocano, all’epoca interpretabili come immagini di bambini del limbo, ma non riconosciute come tali? (In questo caso la censura avrebbe piuttosto agito sul piano delle interpretazioni.) Infine, dobbiamo chiederci perché il tema del gioco costituisse un problema, quando invece avrebbe potuto essere giustificato come sviluppo di posizioni “ottimiste” formulate all’interno dello stesso dibattito teologico sul limbo.

Prima di concentrarci sulle immagini, vediamo quindi quale fosse l’origine e la diffusione dell’idea dei bambini che giocano nel limbo. Cominciamo con l’affiancare al testo normativo di Borromeo una fonte diversa, ma altrettanto importante per la nostra ricostruzione e per lo studio della diffusione di idee

comparabili a diversi livelli e attraverso media differenti. Si tratta di un canovaccio per una rappresentazione teatrale, che, intorno al 1500, andava a firma dell'arcivescovo di Firenze Antonino Pierozzi.

*“Ma io vi darò in libertà dopo il iudicio il mundo, nel quale vi potrete dar bon tempo”*

Due opuscoli stampati intorno al 1500 conservano il testo di un *Contrasto* tra Cristo e il Diavolo che, apparentemente simile ai molti riadattamenti della disputa tra Dio e il demonio alle porte dell'inferno composti tra il Trecento e i primi del Cinquecento, si distingue per originalità, offrendoci un punto di osservazione delle diverse immagini del limbo che erano andate sovrapponendosi fra tardo Medioevo e Rinascimento.<sup>7</sup> Si tratta di *El Contrasto del Nostro Signore Idio con el Demonio infernale al Limbo* che, nelle uniche stampe conosciute, databili intorno al 1500 e forse localizzabili a Venezia sulla base di spie linguistiche, è attribuito al frate predicatore Antonino Pierozzi (1389-1459), arcivescovo di Firenze dal 1446.<sup>8</sup> Il testo, che fornisce evidentemente una trascrizione abbreviata con note di scena per una sacra rappresentazione, ha a tratti anche l'andamento di una *quaestio* volgarizzata;<sup>9</sup> in esso sembrano essersi depositate tutte insieme – in modo originale rispetto al genere – le questioni relative alla salvezza di diversi gruppi di non battezzati.

Il *Contrasto* si apre con una xilografia della discesa di Cristo al limbo secondo l'iconografia tradizionale (nella quale non figurano i bambini: fig. 38) e promette di trattare tre argomenti: “prima del desiderio aspeto che facevano quelli sancti padri”, ovvero l'attesa dei giusti dell'antico testamento (5-40); “secunda de le questione proposte a Christo nel suo descendimento”; “tertia delle sue responsione”. La seconda parte corrisponde alla tradizionale disputa tra Cristo e Satana e si conclude, infatti, con l'avvertenza che “quasi tutto per insino a qui si contiene nello evangelio di Nichodemo” (40-96). La terza parte è invece del tutto estranea alla tradizione testuale, studiata da Franz Roediger, dei contrasti che contaminano il *Vangelo di Nicodemo* con la disputa legale tra Gesù e Satana.<sup>10</sup>

In questa ultima parte, Cristo risponde a cinque quesiti postigli, a nome di tutti i giusti dell'Antico Testamento, che dubitano “che costui non sia el missia” (96-130), dal re Salomone: stavolta l’“intruso” di Marc Bloch non è eliminato, a riprova



38. *Cristo al limbo*

dell'originalità del testo.<sup>11</sup> Dopo aver risposto ai quesiti di Salomone ed essere stato fatto sedere su “una sedia magnifica”, Cristo risponde quindi alle richieste avanzate da due ulteriori ambascerie di anime del limbo: i “pagani” e i “fantolini”. Entrambi chiedono giustizia contro una condanna ritenuta ingiusta: i pagani accampano i meriti derivanti loro dalla virtù e dall'aver scritto di Dio pur senza conoscerlo; i “fantolini” si appellano al passo consueto di Ezechiele relativo all'ingiustizia della pena del padre che ricade sul figlio (*Ez.* 18, 20-22). Vale la pena leggere questo brano per intero:

stando in sedia et cominciando a parlare con quelli Sancti Patri, subito li venne innanzi doi ambasciatori, uno da parte de tutti li pagani: e per questa ambassaria fu Platone Aristotele et Cicerone. L'altra imbassaria fo delli fantolini l(i) quali sono nel limbo li quali proposero que iusticia era che loro dovessero patire la privatione

de vita eterna non havendo fatto peccato alcuno, conciosia che lui havesse una volta dicto el figliuolo non porterà la iniquità del padre. Allhora Christo gli rispuose e disse: "Perché sonno fore del batisimo, ma io vi darò in libertà dopo il iudicio il mundo, nel quale vi potrete dar bon tempo".

L'ambasaria di gentil pagani proposoro che non pareva cosa giusta che loro dovessero essere dannati: e imperò che Platone haveva scripto molto maravegliosamente della creatione del mundo, et anche dell'altre cose della fede como narra sancto Augustino *secundo Confessionum*; simelmente Aristotile et anche Cicerone: "Nui romani havemo facto cosse stuppende agli nostri di per la vita beata: io ho composto molte opere a questo fine". Virgilio disse molte cose che si potevano intendere. Dise: "Multi per la iustitia hanno posto la vita etc.". Rispuose Christo: "Non per vita beata, non per utilità del proximo ma solamente per la fama evangellica haveti facto ogni cossa: perhò non meritasti esser liberati".<sup>12</sup>

L'episodio dell'ambasceria dei pagani è reminiscnte del problema posto da Dante riguardo alla loro salvezza. La risposta data loro è di tipo agostiniano: alle dotte proteste dei filosofi e dei poeti antichi, Cristo oppone l'argomento tradizionale che le virtù dei pagani non sono veramente tali, in quanto non orientate alla "vita beata", ma alla "fama" (dove però l'aggettivo "evangellica" non è del tutto perspicuo). I pagani, secondo questo testo, rimarranno dunque per sempre nel limbo.

Più sorprendente, almeno a prima vista, è la risposta data ai bambini non battezzati. Cosa significa, in questo contesto, la promettente affermazione di Cristo: "Ma io vi darò in libertà dopo il iudicio il mundo, nel quale vi potrete dar bon tempo"? Indicando una prospettiva futura attraente e giocosa, questa risposta appare al tempo stesso consolatoria e liberatoria rispetto al dramma del mancato battesimo e alle domande sulla condizione nel limbo.

### *Antonino Pierozzi*

Domandiamoci anzitutto perché, intorno al 1500, questo testo circolasse sotto il nome dell'arcivescovo di Firenze, Antonino Pierozzi. Tale attribuzione non è generalmente accettata dagli studiosi, non essendo confermata da altre fonti.<sup>13</sup> In certi casi, questo testo è stato confuso con un *Piuto che fece il diavolo chon giesù cristo quando el andò al limbo*, conservato in un codice laurenziano insieme a una redazione di un'opera autentica di Antonino.<sup>14</sup>

L'origine della falsa attribuzione del *Contrasto* può spiegarsi, in parte, grazie all'esistenza di testi simili associati già in antico all'opera di Antonino. Ma c'è di più. Continuando a scavare intorno alla sua figura, vediamo che il tema del limbo ebbe una rilevanza centrale nella Firenze della seconda metà del Quattrocento, e per Pierozzi in particolare. In altre parole, la falsa attribuzione del *Contrasto* ci segnala una pista da esplorare. Le ragioni di questa attribuzione potrebbero infatti risiedere proprio nella diffusa circolazione, fra testi teologici, prediche, rappresentazioni popolari e immagini, del tema del limbo nella Firenze del Quattrocento, e in particolare negli scritti e nei miracoli attribuiti ad Antonino. Nei suoi scritti autentici, Pierozzi intervenne a più riprese proprio sulle questioni messe in scena nel *Contrasto*, dando risposte in parte coincidenti a quelle rappresentate.<sup>15</sup>

Pierozzi si esprime sui due problemi della salvezza dei pagani e dei bambini non battezzati sia nella sua *Summa historialis*, in forma di una censura al limbo di Dante, sia nella cosiddetta *Summa maior*. La *Summa historialis* era stata concepita come una storia universale d'impostazione annalistica, che avrebbe dovuto costituire il completamento della *Summa moralis* (o *Summa maior*). In corrispondenza dell'anno di morte di Dante Alighieri (1321), Antonino inserì un *excursus* sugli *errores* del poeta, principalmente rintracciati proprio nel canto IV dell'*Inferno*, oltre che nella *Monarchia*.

Secondo Pierozzi, nel grande poema dedicato ai tre stati delle anime Dante avrebbe commesso almeno due errori riguardo al limbo. Anzitutto, egli ha ignorato il *limbus puerorum*: “non si occupa del limbo dei bambini, forse a causa della diversità delle opinioni sullo stato e la condizione di quelle anime”.<sup>16</sup> Questa affermazione, da un lato, è in linea con un ragionamento da buon frate predicatore che ha in mente lo schema scolastico dell'inferno quadripartito; dall'altro, pur senza cogliere nel segno riguardo alle scelte di Dante, ci offre un'autorevole conferma della fluidità della dottrina del limbo dei bambini ancora a metà Quattrocento. In secondo luogo, e questo sarebbe un vero e proprio errore da parte sua, Dante avrebbe sbagliato nell'aver posto i filosofi, i poeti e gli infedeli nei campi elisi, ovvero in un luogo non di gloria ma neanche di pena: una scelta ingiustificabile in quanto, secondo Pierozzi, attribuire un tale stato a coloro che avevano l'uso della ragione non è conforme alla fede cattolica, come insegnano Girolamo, Agostino e gli altri dottori che pongono gli antichi sapienti all'inferno a causa della loro arroganza (*elatio*) e infedeltà. Né, aggiunge Pierozzi, ha senso invocare in

difesa di Dante la licenza poetica, che è semmai un'aggravante, visto che si tratta di poesia in volgare alla portata di tutti.

Secondo l'arcivescovo di Firenze, che qui si rivela lucidamente consapevole del potenziale della *Commedia* rispetto alla larga diffusione di nozioni di teologia, il rischio è che i semplici, conquistati dalla dolcezza delle rime e dall'eleganza delle parole di questo poema, vi prestino fede anche sui punti non approvati dalla Chiesa ("propter dulcedinem rythmorum et verborum elegantiam, nec sciant discernere inter fictionem et veritatem rei, facile possunt credere esse talem statum in alia vita, quem fides Ecclesiae reprobatur").<sup>17</sup> Quest'ultima considerazione tocca sul vivo uno dei punti cruciali che concernono la ricezione della *Commedia* – il problema del rapporto tra *factio* e *veritas rei*. Spesso, una comprensione errata di questo rapporto è stata, ed è ancora oggi, all'origine di tante letture ideologiche della *Commedia*.

Il secondo punto che lega la figura di Antonino al tema del limbo riguarda il culto delle sue reliquie, che si diffuse immediatamente dopo la sua morte. Le reliquie e la stessa figura dell'arcivescovo furono presto associate a riti propiziatori della nascita e alla salvezza dei feti. Per esempio, sappiamo dagli atti del processo di canonizzazione (1523) che al contatto con la sua mitra arcivescovile e con i peli della sua barba erano attribuite varie azioni capaci di facilitare il concepimento e il parto.<sup>18</sup> In un caso, il contatto con la sua berretta permise l'estrazione di un feto morto – un'anima del limbo – dal ventre di una partoriente; in un altro, tale contatto prevenì un aborto.<sup>19</sup>

Questi diversi elementi, su alcuni dei quali torneremo più avanti, combinati con la popolarità della sua figura, possono aver determinato, magari dopo la sua morte (ma prima del 1500), l'attribuzione del *Contrasto del Nostro Signore Idio con el Demonio infernale al Limbo* alla sua mano. Come vedremo a breve, tutto questo è coerente con il fatto che quando, intorno al 1579, Averardo e Antonio Salviati fecero erigere una cappella in onore di sant'Antonino nella chiesa di San Marco, commissionarono un'immagine del limbo per una delle pale d'altare progettate da Giambologna.<sup>20</sup>

### *Beatitudine naturale*

Torniamo sull'idea di ricevere "in libertà dopo il iudicio il mundo, nel quale vi potrete dar bon tempo". Questa immagine va letta in serie con quella, menzionata da Federico Borromeo

più di un secolo più tardi, dei bambini che danzano e giocano nel limbo.

Queste due descrizioni del limbo volgarizzano, variandola e rendendola più attraente e comprensibile, un'idea che, nel lessico teologico, fu espressa con il concetto di “beatitudine naturale”. Secondo una precisa linea sviluppata sulla base degli elementi positivi già presenti nella dottrina di Tommaso d'Aquino, alcuni teologi e predicatori, soprattutto frati predicatori, avevano infatti formulato una teoria secondo la quale, benché privati della beatitudine soprannaturale, i bambini del limbo meritavano di godere di quella naturale. Vediamo brevemente l'origine, lo sviluppo e la diffusione di questa idea in Europa.

La questione della conoscenza attinta dalle anime separate dei bambini non battezzati, cioè di quella che Guillaume d'Auvergne aveva già definito la loro “filosofia” (si veda *supra*, p. 59), era già stata dibattuta dai predecessori di Tommaso. Quest'ultimo stabilì che le loro anime, in quanto partecipi comunque dei beni naturali, erano capaci di godere della *cognitio* e *dilectio naturalis*.<sup>21</sup> Per mezzo delle parole dei predicatori, delle operette divulgative prima manoscritte e poi a stampa (dallo *Speculum humanae salvationis* alle tante stampe quattrocentesche dedicate al destino dell'anima), come pure di testi poetici o teatrali, queste definizioni si diffusero ampiamente, trasformandosi nelle immagini della contentezza dei bambini o della loro “alegreça”, come scriveva pure Giacomo Campora.<sup>22</sup> Nelle sue prediche, anche Vicent Ferrer assicurava che, nel limbo, i bambini non battezzati non si sarebbero preoccupati di niente e avrebbero passato tutto il tempo a discutere con grande scienza:

L'altra s'anomera llimbs dels infants, i no hi ha foc ni diables, i alli van els infants no batejats, que tenen gran ciència i disputen i no es preocupen de cap altra cosa.<sup>23</sup>

Questa immagine dei bambini scienziati che discettano senza preoccupazioni è quella che probabilmente i pittori valenciani, e in particolare il cosiddetto Maestro di Artés (*tav. XXV*), avevano in mente nel dipingere le anime dei bambini tranquillamente seduti tra di loro nella nicchia del limbo.

Tuttavia, questa prospettiva non bastava a placare il bisogno di conoscere meglio il destino dei poveri bambini. Il limbo era descritto da molti come un luogo di attesa simile al purgatorio e al limbo dei padri, ma, a differenza di questi due ricettacoli, era solitamente concepito come una condizione eterna. Proprio

questa ambiguità lasciava incerto il destino dei bambini al momento del Giudizio universale. C'erano pochi dubbi riguardo al fatto che le loro anime si sarebbero presentate al cospetto di Dio, insieme a tutte le altre, per riassumere i corpi ed essere giudicate, ma dove sarebbero finite in seguito? Secondo il parere di molti teologi, sarebbero tornate nel limbo. Il personaggio di Theosebia nel *Dialogo dell'anima* di Melchiorre Frizzoli spiega, ad esempio, che i bambini, il cui stato è descritto in termini bonaventuriani ("et dice che in li detti poveri si manifesta insieme la giustizia et la misericordia, dandogli parte di quel delli dannati, et parte di quel delli beati"), dopo essere usciti dal loro ricettacolo nel giorno del Giudizio per riassumere i loro corpi, vi sarebbero tornati per sempre.<sup>24</sup> Ma furono sviluppate anche linee alternative, che vedevano nel Giudizio universale un momento di svolta radicale anche per i poveri bambini. L'idea del Giudizio universale come momento di trasformazione radicale aveva una lunga storia precedente.

Come ho già accennato sopra (p. 101), nel Trecento l'azione inquisitoriale di Jacques Fournier, poi Benedetto XII, aveva indotto a definire come eretiche alcune idee di salvezza sostenute in regioni diverse della cristianità, senza apparente rapporto tra loro. Prima di affrontare nel 1340-1341 le opinioni degli armeni sulla dimora dei bambini non battezzati nel paradiso terrestre, Jacques Fournier aveva rintracciato idee simili in Linguadoca. Ad esempio, nel 1320 l'*armier* Arnaud Gélis aveva confessato che l'anima di una defunta sua conoscente gli aveva detto che i bambini non battezzati sarebbero rimasti senza soffrire in un luogo oscuro fino al giorno del Giudizio, ma lui credeva, affermando di averlo sentito in chiesa, che dopo il Giudizio la misericordia di Cristo li avrebbe tutti salvati.<sup>25</sup> Dalla condanna della teoria della dilazione della visione beatifica, voluta dallo stesso Benedetto XII, discendeva direttamente anche la condanna di queste posizioni relative a una sorta di salvezza dilazionata per le anime del limbo.<sup>26</sup> Tuttavia, come per il caso di Salomone illustrato a Campochiesa (un altro esempio di salvezza dilazionata), varianti e resistenze continuarono ad affiancare la speculazione teologica che cercava perennemente soluzioni di compromesso.<sup>27</sup>

Il frate minore Nicola di Lira, nella sua *Postilla* alla Bibbia composta tra il 1322 e il 1331, aveva affermato lo stato futuro di felicità di coloro che muoiono con il solo peccato originale. Nella postilla a Qo., 4, 3 ("Et laudavi magis mortuos quam viventes et feliciorem utroque iudicavi qui necdum natus est nec vidit



mala quae sub sole fiunt"), aveva spiegato che più felice sia del vivo sia del morto è "colui che non è ancora nato ossia il feto abortivo che non ha alcuna esperienza della pena del male o della colpa attuale del male e perciò non sostiene alcuna pena sensibile, ma ha una vita più piacevole di quanto si possa avere nella vita presente, secondo tutti i dottori che parlano di coloro che muoiono con il solo peccato originale".<sup>28</sup> Il già ricordato frate predicatore Pietro della Palude, che intervenne anche nel dibattito sulla visione beatifica, si era posto invece il problema della luce, suggerendo che la terra dovesse essere illuminata in profondo "ad limbum puerorum inclusive: quia magna esset eorum poena si in tenebris versarentur, quia non habebunt tantum animas ut nunc, sed etiam corpora".<sup>29</sup>

Verso la fine del Quattrocento, alcuni teologi tomisti ripartirono da posizioni del genere per riproporre con decisione la tesi dilatoria, che si diffuse anche in testi popolari come il *Contrasto* dello pseudo-Antonino. Anche da questo punto di vista, infatti, l'attribuzione del testo di origine veneta all'arcivescovo di Firenze non era del tutto priva di appigli. Nella *Summa* che aveva composto tra il 1440 e il 1459, riutilizzando anche parti di sue prediche, Pierozzi aveva ripreso le definizioni tomistiche per descrivere non solo la *scientia indita* nelle anime dei bambini non battezzati, che a differenza dei dannati avrebbero tratto diletto dal conoscere le cose naturali "meglio di quanto possa fare qualsiasi filosofo del mondo", ma anche il momento della loro resurrezione.<sup>30</sup> Risorti "con i loro corpi di quella statura che avrebbero avuto nel trentatreesimo anno se fossero vissuti", sarebbero stati destinati "a non avere né pena né gloria", in un luogo noto solo a Dio.<sup>31</sup>

L'idea attestata dal *Contrasto*, cioè che il loro luogo sarebbe stato "il mundo", non è reperibile negli scritti autentici di Antonino, ma trova conferma in uno degli ultimi scritti di Girolamo Savonarola, il *Triumphus Crucis*. Il testo fu pubblicato prima in latino (tra il giugno e il dicembre 1497), ma il frate ne approntò subito anche una versione volgare, edita appena dopo la sua morte (23 maggio 1498) verosimilmente da Domenico Benivieni. Il volgarizzamento era stato preparato appositamente perché quest'opera di carattere apologetico avesse una maggiore diffusione tra i "fidei illiterati", dalle preghiere dei quali fra' Girolamo era stato "constretto [...] a fare volgare quello che prima avevo fatto latino".<sup>32</sup> L'occasione per la trattazione del tema del limbo in questo testo è offerta, ancora una volta, dal nodo della dottrina del peccato originale. Per dimostrare come nessuno si

possa “lamentare razionabilmente della iustizia divina per la pena del peccato originale”, il frate descrive la condizione futura delle anime degli innocenti macchiati solo di questo peccato. Anche in questo caso, conviene leggere il testo per intero:

Non è, dunque, il peccato originale, come credono alcuni, una macula o infezione che dia detrimento alla natura umana, cioè che la privi di qualche suo bene naturale; ma solo, come è detto, è privazione di questa originale iustizia, nella quale nascendo, l'uomo non è privato di cosa che li sia debita naturalmente. [...] E perché abbiamo detto di sopra l'uomo non potere pervenire alla sua beatitudine senza il dono della grazia soprannaturale, diciamo ancora che chi muore in questo solo peccato originale, per tale modo è privato di vita eterna che di questo non ha pena sensitiva, né tristizia alcuna, perché sa che è venuto ad uno grado che tale beatitudine non li è più proporzionata, anzi a lui è fatta impossibile [...]. Non avendo, dunque, loro alcuna pena sensibile, bisogna dire che abbino tutte quelle perfezione che naturalmente convengono alla natura umana, come è la scienza delle cose naturale e la contemplazione delle cose divine per le creature, e *tutta la felicità che naturalmente può avere l'uomo*: altrimenti non potrebbero essere senza tristizia, mancando a loro le cose naturalmente desiderate e a loro proporzionate. Benchè e' bisogna anche dire che *Dio conferirà loro qualche cosa sopranaturale, come è la immortalità e impassibilità de' corpi*, perché resuscitando tutti li uomini, e cessando il movimento del cielo, cesserà ogni corruzione e molestia corporale; e però non saranno subietti alle infirmità alle quali al presente siamo subietti noi; altrimenti arebbero pena di senso senza sua colpa, ma *staranno allegri sempre* e lauderanno il Signore. E avvegnaché noi crediamo che le anime di tali sieno nel limbo, nientedimeno non hanno pena alcuna per la condizione del luogo, perché la anima separata naturalmente non patisce per mala condizione del luogo; *ma dapoi la resurrezione, a me pare, salva sempre la determinazione della Santa Romana Chiesa, perché non ho trovato di questo espressa definizione, che abiteranno sopra la terra, la quale sarà allora ben purgata e glorificata*. E questo non diciamo senza ragione. Prima, il loco debbe convenire alla cosa locata: *perché, dunque, aranno il corpo immortale e impassibile e quella beatitudine che naturalmente si può avere dall'uomo, non si può dire ragionevolmente che abbino a essere privati della luce del sole e delli altri beni naturalmente convenienti e delectabili all'uomo, delle qual cose sarebbero privati se stessino sotto alla terra nel limbo*; maxime perché abbiamo detto che al peccato originale non conviene pena di senso, ma solamente la privazione della visione divina; la qual cosa non pare che possa essere, se saranno privati della *visione della luce del sole* e delli corpi naturali bellissimi, li quali vedere l'uomo è inclinato naturalmente. Dunque, da quel che abbiamo detto è manifesto che niuno si può lamentare

razionabilmente della iustitia divina per la pena del peccato originale; anzi in questo è massimamente da commendare la sua iustitia e lo ordine della sua sapienza, poiché a loro conferisce quella beatitudine che gli è proporzionata.<sup>33</sup>

Qui il caso degli innocenti morti senza battesimo, che in altre occasioni lo stesso Savonarola aveva usato diversamente per redarguire i genitori e spaventare i bambini, mostra invece non solo la misericordia, ma anche la giustizia di Dio.<sup>34</sup> Spettando loro “tutta la felicità che naturalmente può avere l’uomo”, una volta risorti essi non potranno tornare al buio, ma dovranno abitare sopra una terra nuova, in modo da poter godere dei beni naturali e della visione della luce del sole. Certo altri autori domenicani coevi, come il monopolitano Bartolomeo Sibilla (il cui *Speculum peregrinarum quaestionum* dipende in buona parte dal commento sulla *Genesi* del teologo conciliarista Heinrich von Langenstein), la consideravano niente più che una “diceria di certe donnette maghe”; a ogni modo, l’immagine del mondo come dimora futura dei bambini morti senza battesimo si diffuse un po’ in tutta Europa, nei testi popolari come nei trattati di teologia.<sup>35</sup> Comparve ad esempio nel Delfinato, al confine con la Savoia, in un mistero composto da un carmelitano di Embrun nel 1529:

apres lou grand jugament, que se fare generaloment, non restare que lou grand unfert. Lay dominare Lucifert. Lous pechons enfans restarem; segond aucuns demorarem en aquest monde, non pas multipliant, tout sare incorruptible d’aqui en avant.<sup>36</sup>

L’immagine dei bambini “*deambulantes per hunc mundum*”, insieme all’affermazione che “nessun filosofo conobbe tanto delle cose naturali quanto l’anima separata di un bambino”, fu riportata con le cautele già presenti nella *Summa* di sant’Antonino anche nelle *Istitutiones ad christianam theologiam* del frate predicatore di Tolosa Jean Viguier (m. 1550).<sup>37</sup>

A partire dalla seconda metà del Cinquecento, le cautele si tramutarono sempre più frequentemente in denuncia. In Spagna, un *familiar* del Sant’Uffizio e una levatrice di Ciudad Real furono entrambi denunciati, rispettivamente nel 1589 e nel 1608, al tribunale inquisitoriale di Toledo per aver sostenuto due varianti della stessa idea dilatoria. Il primo, per averlo “sentito dire dai dottori della Chiesa e dalle prediche dei predicatori”, aveva sostenuto “che i bambini che morivano senza l’acqua del

battesimo sarebbero andati nel limbo e, dopo il giorno del giudizio, sarebbero tornati nel mondo e non avrebbero dovuto generare" (e anche per altre imputazioni fu sanzionato); María López detta "la çamorana", che alla fine fu "reprehendida sin sentençia", era invece stata denunciata da altre tre donne per aver detto "che ai bimbi che morivano senza il battesimo sarebbe mancato di vedere Dio solo fino al giorno del Giudizio; ma in seguito San Giovanni avrebbe chiesto una grazia a Nostro Signore, che gliela avrebbe concessa, secondo la quale tutti i bambini che morivano senza battesimo sarebbero allora dovuti salire al cielo".<sup>38</sup> L'affermazione della levatrice María López è molto significativa per noi, non solo perché c'è da immaginarsi che questa fosse la consolazione da lei fornita alle madri che abortivano o perdevano i loro neonati prima che potessero essere battezzati, ma anche perché offre una versione della tesi dilatoria finora non riscontrata nelle fonti scritte, ovvero la credenza secondo la quale san Giovanni avrebbe avuto un ruolo cruciale come avvocato dei bambini morti senza battesimo.

Censure di idee simili furono formulate in maniera assai influente in opere a stampa anche da Alonso Tostado (ca. 1400-1455), Roberto Bellarmino (1542-1621) e, sulla base di questi due autori, sia dal frate predicatore spagnolo Tomaso Malvenda (1566-1628) nella sua opera sul paradiso (1605), sia dal gesuita Martín de Roa (1560-1637) in un fortunato trattato sui fini ultimi (1624).<sup>39</sup> Nonostante questo, l'idea "de la felicidad i gozo que por toda la eternidad, tendran, desde la Resurreccion general, los infantes que murieron sin baptismo" fu riproposta (come recita il titolo di una sua inedita *Declaración*) da un altro gesuita, il basco Juan Baptista Poza. Questo suo scritto non è datato, ma risale forse al periodo 1628-1633 in cui Poza cercò di difendersi in varie università dall'accusa di aver sostenuto idee eretiche riguardo alle virtù di Maria nella sua opera *Elucidarium Deiparae*, messa all'indice romano l'11 aprile 1628.<sup>40</sup> Distinguendo il destino dei bambini da quello dei dannati, Poza afferma che la prigionia dei piccoli cesserà con la resurrezione:

pero cesara con la resurreccion el captiverio, i non sera ya alcaide de prison alguna suia, el comun enemigo del linaje humano, antes de alli adelante viviran sueltos, aunque desterrados del cielo, sobre la haz de la tierra, gozando del aspecto de toda la naturaleza.<sup>41</sup>

Anche María de Ágreda (1602-1665), nella sua *Mystica Civitas Dei*, profetizzò l'uscita dei bambini dal limbo.<sup>42</sup> Il divertimen-

to delle anime dei bambini divenne infine, nella cultura spagnola, un'immagine diffusa, come attestano le popolari battute del Sancho “ghiottonone” nello pseudo-Don Quijote pubblicato a Tarragona nel 1614; in questo plagio, attribuito a un autore probabilmente religioso e forse frate predicatore, Sancho accenna scherzosamente ai bambini del limbo che giocano con le biglie e che vedono le stelle, non trovandosi dunque più al buio.<sup>43</sup>

Mescolato a visioni più cupe di cui non è facile rintracciare l'origine,<sup>44</sup> il tema dell'allegria e del carattere dispettoso, più che scherzoso, degli spiriti non “cristiani” ma innocenti dei bambini non battezzati, chiamati con diversi nomi dialettali, avrebbe avuto una lunga sopravvivenza fino a essere raccolto in diversi luoghi d'Europa dai narratori e dagli etnografi del Novecento. Una delle più note descrizioni del loro carattere fu raccolta da Carlo Levi nel suo *Cristo si è fermato ad Eboli*: “Ora, i monachicchi, sotto i loro estri e la loro giocondità infantile, nascondono una grande sapienza: essi conoscono tutto quello che c'è sotterra, sanno il luogo nascosto dei tesori”.<sup>45</sup> Torna qui il tema della sapienza dei bambini, declinato come una particolare specialità, tipica dei demòni, nella conoscenza dei tesori nascosti. L'archivio dell'inquisizione romana conserva un piccolo incartamento settecentesco relativo a un “sicurissimo modo di cavare i tesori che sono in potere de' demonii”, estratto da un'opera di un inquisitore cremonese.<sup>46</sup> Forse c'è una relazione tra le capacità magiche degli spiriti dei bambini non battezzati, attestate nel folklore, e la teoria teologica della loro conoscenza naturale, ma non è semplice stabilire di che tipo di rapporto si tratti.

La durata nel tempo, la diffusione nello spazio, le trasformazioni e gli adattamenti di frammenti ideologici e credenze in qualche modo comparabili, ma le cui interconnessioni sono spesso difficilmente dimostrabili, ci costringono a tornare su un problema che abbiamo già individuato: il discorso teologico, e in particolare tomistico, relativo alla “beatitudine naturale” ha raccolto, rielaborandole, idee più antiche<sup>47</sup> e/o provenienti dal basso o, al contrario, alcuni degli elementi diffusi nei secoli grazie al lavoro dei mediatori della teologia (preti, predicatori, compilatori di manuali e altre figure dalle funzioni intermedie) penetrarono attraverso trasformazioni e riadattamenti nel discorso della gente comune, fino ad arrivare a toccare anche zone marginali? Probabilmente il modello al quale dobbiamo pensare non è affatto a due soli livelli, quello dei trattati di teologia e quello delle “donnette maghe”, secondo la formula già citata del frate predicatore Bartolomeo Sibilla. A dispetto dei giudizi for-

mulati da chierici dotti o semidotti come lui, l'idea di un semplice doppio livello può rivelarsi illusoria e la circolazione tra i diversi livelli può non essere unidirezionale. Non abbiamo infatti modo di smentire l'ipotesi che l'idea attribuita alle "donnette maghe" sia un riadattamento di frammenti del discorso teologico. Anzi, semmai quest'ultima ipotesi riceve conferma dalle fonti che abbiamo citato sopra: ad esempio, il familiare del Sant'Uffizio che ha "sentito dire dai dottori della chiesa e dalle prediche dei predicatori" quale sarebbe stato il destino dei bambini. Naturalmente, dobbiamo anche considerare che una frase del genere è pronunciata nel contesto di una interrogazione inquisitoriale, e dunque è da leggere, anzitutto, come un argomento difensivo. Ma, come abbiamo visto, la teoria del godimento dei beni naturali e del "gaudium" dei bambini si trovava già in testi dalla grande diffusione in strati dotti e semidotti della popolazione europea, come lo *Speculum humanae salvationis*. E veniamo quindi al problema delle immagini: di quali immagini parla Federico Borromeo? La sua censura delle rappresentazioni delle anime del limbo in attitudini "saltitantes aut ludibundae" è solo teorica, o deriva da una sua conoscenza effettiva di rappresentazioni di questo tipo? Se l'idea di un luogo di felicità naturale e intermedia fu così diffusa nella letteratura teologica e popolare, nella poesia e nelle credenze comuni, è possibile che non abbia lasciato traccia nelle immagini? Siamo davanti a una circostanza casuale (spiegabile, ad esempio, con il fatto che questo specifico tema non interessò gli artisti) oppure si tratta di un problema di selezione culturale delle possibili rappresentazioni visive del limbo dei bambini e delle loro interpretazioni (nel senso di una perdita di elementi di contesto necessari alla comprensione delle immagini o, anche, di censura materiale)?

### *Putti e spiritelli*

Bisogna ammettere che, anche al di fuori di contesti immediatamente associabili con rappresentazioni di regni oltremontani, i temi del gioco e dei bambini che giocano non sono molto frequenti nell'iconografia cristiana. Sulla base di una piccola ricerca condotta nella fototeca del Warburg Institute è possibile concludere che l'immagine del gioco infantile è tipica solo delle personificazioni della puerizia, nei cicli delle età dell'uomo (dove *Pueritia* è quasi sempre raffigurata con dei giochi in mano, nella maggior parte dei casi un cavalluccio, un mulinello o una

girandola). L'attributo del gioco è anche usato in connessione con i pianeti, per indicare il carattere di un lunatico, rappresentato come *stultus*, il cui comportamento puerile deriva da influssi lunari. Infine, esistono anche alcune rappresentazioni di Cristo bambino che gioca, ma si tratta di immagini assai poco comuni.

La rarità delle immagini di gioco nell'iconografia cristiana è stata spiegata con l'argomento che le attività ludiche avevano uno statuto problematico nel sistema etico cristiano. Gli autori cristiani sarebbero stati per molto tempo a disagio rispetto al gioco e ai giochi (*ludi*) che, specialmente nella tarda antichità, erano visti come attività associate più a stili di vita pagani che alla nuova etica cristiana.<sup>48</sup> Una delle linee del pensiero scolastico tardo medievale, che includeva Ugo di San Vittore e Tommaso d'Aquino, introdusse una valutazione più positiva dell'attività ludica, e non solo con riferimento ai bambini. Alla domanda "se qualche virtù riguarda i movimenti esterni del corpo", Tommaso risponde positivamente, nonostante le possibili obiezioni; ugualmente, per la domanda "se può esistere una virtù a proposito dei giochi".<sup>49</sup> Infatti, è vero che Aristotele nell'*Etica* dice che "le azioni ludiche non sono dirette a qualcos'altro" e quindi non ci può essere virtù riguardo al gioco. Ma, "al contrario, Agostino dice: 'ti prego, ogni tanto risparmiati: perché si addice all'uomo saggio ogni tanto rilassare l'alta pressione della sua attenzione al lavoro'". Ora, dice Tommaso, questo rilassamento della mente dal lavoro consiste in parole o atti ludici. Quindi, si addice all'uomo saggio e virtuoso ricorrere a queste cose, ogni tanto. Inoltre, Aristotele assegna ai giochi la virtù della "eutrapelia", che può essere chiamata "piacevolezza". Queste posizioni di Tommaso andavano nella direzione di una generale rivalutazione dei "movimenti esterni del corpo", e dunque anche dell'attività ludica.<sup>50</sup>

Ora, come è ben noto, una delle caratteristiche dell'arte rinascimentale fu un'inflazione dell'immagine del putto – e anche, se non soprattutto, del putto in movimento – proprio come ripresa di formule antiche. Grazie al ruolo propulsore di alcuni artisti, tra cui Jacopo della Quercia e, soprattutto, Donatello coi suoi seguaci, il putto divenne sempre più onnipresente come tema decorativo della scultura negli spazi sacri a partire dal Quattrocento. Nell'arte antica, le immagini di bambini nudi comparivano in diversi contesti. In particolare, putti reggighirlande, giochi di putti e in qualche caso giochi atletici di bambini nell'arena sono temi decorativi tipici di alcune serie di fronti di sarcofagi, a volte destinati a inumazione di bambini.<sup>51</sup>

Un sarcofago con giochi di putti conservato nei depositi dei Musei Vaticani è stato identificato come possibile fonte per uno dei pannelli donatelliani del pulpito di Prato, frutto della collaborazione fra Donatello e Michelozzo.<sup>52</sup> Secondo H.W. Janson, Donatello avrebbe sviluppato il design di queste figure di putti danzanti a partire dai putti antichi che giocano a boxe rappresentati sul sarcofago (fig. 39). Visivamente il confronto è convincente, anche se non ci sono prove che Donatello e Michelozzo conoscessero il rilievo dei Musei Vaticani. Per certo sappiamo che, tra Pisa e Lucca (probabilmente a San Giuliano, da dove proviene un sarcofago con un baccanale di putti ora nel Camposanto monumentale di Pisa), Donatello aveva visto un sarcofago antico con “ispiritegli”, ovvero “spiritelli”, che era il nome con cui queste figure di bambini sono chiamate anche nella documentazione relativa ai rilievi del pulpito di Prato e della cantoria di Firenze.<sup>53</sup> A partire dall’osservazione di questi “spiritelli” antichi, Donatello e i suoi collaboratori sarebbero stati i primi artisti a usare estensivamente la figura del putto in movimento, ma anche a creare immagini indipendenti, e non esclusivamente a rilievo, di putti danzanti. Le prime figure di questo tipo si troverebbero sulla sommità del ciborio del fonte battesimale di Siena:



38-39. Sinistra: *Putti che giocano a boxe*; Destra: Donatello e studio, *Putti danzanti*





40. *Putto danzante*

41. Donatello, *Putto danzante*

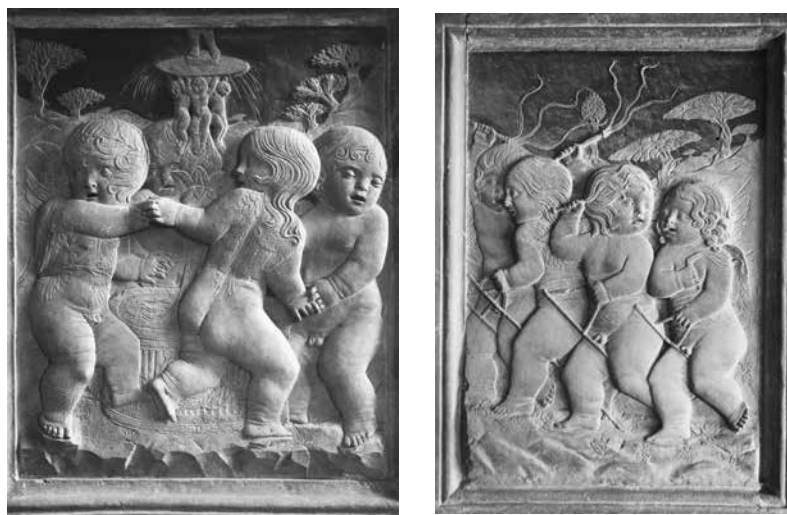
si tratta di una serie di “fanciulini ignudi” in bronzo per i modelli dei quali a Donatello furono consegnate 12 libbre di cera nel 1429 (fig. 40-41).<sup>54</sup> È rilevante per noi che queste figure innovative e antichizzanti compaiano per la prima volta proprio nel contesto di un fonte battesimale e che sormontino un ciborio decorato a rilievo da cinque figure di profeti, scolpite da Jacopo della Quercia.<sup>55</sup>

Se continuiamo a cercare nella direzione del riuso, adattamento o reinvenzione di temi antichi, ci accorgiamo che anche le immagini di giochi di putti non sono così rare, nell’arte e nell’architettura sacra del Rinascimento, come ci era sembrato in un primo momento. Il caso già menzionato del pulpito di Prato offre un esercizio di riadattamento – una sorta di “inversione” in senso warburghiano del significato delle figure agitate – degli antichi putti *boxeurs* in figure di putti danzanti.<sup>56</sup> In altri casi, il tema del gioco rimane esplicito, come replica o reinvenzione di temi antichi. Ad esempio, ancora in Toscana, una delle due tombe della cappella Sassetti nella chiesa di Santa Trinita a Firenze è decorata con un’imitazione di un rilievo antico con un corteo di putti<sup>57</sup>; il tema compare anche nella cappella di San Giovanni nel duomo di Siena, sulla base della fonte per benedire l’acqua santa che si trova al centro della cappella.<sup>58</sup> A Milano, nel 1483,

la cosiddetta “rotunda”, il cui progetto è stato attribuito a Bramante, nella chiesa di San Satiro, fu decorata da Agostino Fonduli con un “grande fregio con otto *testoni* e con sedici riquadri di bambini (*pueri*)”.<sup>59</sup> Esiste poi nella British Library un curioso taccuino di disegni di area padovana, attribuiti a Marco Zoppo, su cui non ci soffermiamo qui perché non si tratta di un contesto di tipo sacro, che tuttavia combinano in modo interessante immagini di giochi di putti, antichità e figure di saggi o di filosofi.<sup>59</sup> In modo ancor più prominente che nei casi menzionati finora, il tema all’antica dei giochi dei bambini, reinventato in uno stile molto personale, compare infine in una delle cappelle del Tempio Malatestiano decorate a basso rilievo dallo scultore fiorentino Agostino di Duccio (1418-1481), comunemente chiamata la cappella dei giochi dei bambini, o dei giochi infantili, con nome non attestato in antico, ma derivante dalla serie di giochi tra putti alati raffigurati a basso rilievo sui pilastri di ingresso della cappella (*figg.* 42-43).<sup>60</sup>

In quasi tutti gli esempi menzionati, ai quali se ne potrebbe aggiungere qualche altro, il contesto non permette di formulare nessuna ipotesi rispetto a precisi significati associabili a queste immagini di putti, al di là di un richiamo esplicitamente anticheggiante. Da notare è certamente il fatto che, spesso, i giochi di bambini servono come decorazione di fregi ed elementi marginali. Per questo, si potrebbe anche pensare che la scelta del tema dei putti sia in certi casi, come ad esempio a San Satiro, indotta da considerazioni di proporzioni e di formato (in fregi bassi, stanno meglio piccole figure di bambini).<sup>62</sup> Inoltre, anche ammettendo che il motivo porti con sé una qualche associazione con attività di “spiritelli” (come, forse, nel caso di Donatello), ogni esempio andrebbe esaminato a parte. A proposito del pulpito di Prato, Janson lasciava aperta la domanda se Donatello “adottò queste figure semplicemente perché la loro ‘agitazione’ andava bene per il suo proprio stile, o anche perché egli associò a queste figure un qualche ‘significato’ che poteva star bene nel nuovo contesto”. Mi sembra questa una buona formulazione di un punto che condivido: è quasi sempre molto difficile, se non fuorviante, attribuire un significato preciso a questo tipo di figure, ma è ragionevole interrogarsi sul perché certe figure, e non altre, “stanno bene” in certi contesti figurativi.<sup>63</sup>

Tra gli esempi citati sopra, vale comunque la pena soffermarsi un poco più a lungo su quello di Rimini, perché, oltre a mostrare in modo prominente il tema dei giochi, è l’unico in



42-43. Agostino di Duccio, *Rilievi con giochi di putti alati per la cappella dei giochi infantili*

cui, vista la particolarità del contesto decorativo del Tempio Malatestiano, la domanda riguardo al significato appaia promettente. L'analisi che segue non risolverà del tutto la questione iconografica aperta dal passo di Federico Borromeo nel suo *De pictura*, in quanto fra tutti i casi citati di immagini di giochi di bambini l'unico che certamente egli poteva conoscere era piuttosto quello di San Satiro a Milano, per il quale è difficile avanzare un'interpretazione legata al limbo. Tuttavia, l'analisi della cappella di Rimini, anche se non abbiamo elementi per affermare che Federico Borromeo la conoscesse (anzi è improbabile), ci permette di aprire la nostra indagine in direzione di una possibile, sebbene non certa, associazione tra i giochi dei putti e l'evocazione visiva di regni ultraterreni. Forse Borromeo aveva visto immagini simili, ora non sopravvissute, durante qualche visita nella sua diocesi, o in manoscritti miniati. Forse, semplicemente, aveva letto il *Quadriregio* di Federico Frezzi (di cui anche la Biblioteca Ambrosiana conserva una copia) dove, come abbiamo visto, sono descritti le corse e i divertimenti dei bambini nel limbo.

*Agostino di Duccio e la cappella dei giochi dei bambini nel Tempio Malatestiano*

Già nel 1951 il Tempio Malatestiano era considerato un monumento “ormai [tormentato ed] esplorato quasi fino ai limiti del possibile”,<sup>64</sup> anche a causa dei bombardamenti che, proprio perché avevano tremendamente danneggiato la chiesa, avevano permesso agli studiosi di indagarne alcuni elementi costruttivi. Gli studi dedicati a questo monumento nei successivi sessant’anni da Charles Mitchell, Charles Hope, Marco Campigli e Stanko Kokole, tra altri, hanno ulteriormente chiarito la genesi e la costruzione della chiesa, l’iconografia dei rilievi di Agostino e la serie di “compromessi e adattamenti alle circostanze esterne” ai quali la decorazione della chiesa fu soggetta.<sup>65</sup> Questi studi forniscono la base per la mia analisi della cappella dei giochi dei bambini, che solleva alcuni problemi iconografici a mio parere non del tutto risolti da questi autori.

La cappella con i giochi dei putti è la seconda sul lato sinistro della chiesa; fronteggia la cappella degli angeli, i cui pilastri sono decorati con angeli musici o danzanti e con rilievi araldici. Il titolo “cappella degli angeli” è antico e predata il rimodellamento della chiesa cominciato nel 1447-1448 dal signore di Rimini, Sigismondo Pandolfo Malatesta.<sup>66</sup> La cappella degli Angeli e la cappella di San Sigismondo, santo patrono del Malatesta (la prima sulla destra), furono le prime due cappelle a essere rimodelate o ricostruite per Sigismondo, a partire dal 1447.<sup>67</sup> La decisione di intervenire su più larga scala nella decorazione della chiesa fu presa solo in un secondo momento, probabilmente verso il 1450.<sup>68</sup> Il design delle due cappelle già approntate fornì probabilmente il modello per le altre quattro.<sup>69</sup> È possibile che l’idea di estendere a tutte le cappelle lo stesso tipo di decorazione, lavoro che fu affidato allo scultore fiorentino Agostino di Duccio, fosse basata sul modello della cappella degli angeli, già costruita entro il 1450. Nel caso della cappella di San Sigismondo, ugualmente preesistente, sembra chiaro che una decorazione che includeva virtù e figure reggiscudo originariamente progettata per un altro scopo, probabilmente una tomba, sia stata riadattata ai pilastri d’ingresso.

Per dare unità alla decorazione, a ogni cappella fu assegnato un tema. È probabile che, avendo già degli angeli nella seconda cappella a destra e delle virtù sui pilastri della cappella di Sigismondo, gli altri temi dovessero accordarsi a questi. Fu quindi scelto uno schema di tipo enciclopedico: i pilastri della prima

cappella sulla sinistra furono decorati con figure di sibille, mentre le due cappelle sul lato est (la terza sulla destra e la terza sulla sinistra) furono decorate rispettivamente con i pianeti e le muse. Per la decorazione dei pilastri della cappella di fronte a quella degli angeli, si optò per una serie di riquadri con gruppetti di putti alati intenti a vari giochi e attività (*figg.* 39-40). Ora, questo apre un problema, perché, mentre le immagini di angeli o di virtù sono abbastanza usuali in contesti di questo genere, è assai meno comune, come abbiamo visto, trovare immagini di putti che giocano. Una linea di interpretazione di tale scelta peculiare è che questi putti alati siano di fatto angeli come quelli della cappella di faccia, rappresentati diversamente solo per gusto di varietà. Ma, di nuovo, mentre gli angeli musicanti rappresentano la norma, l'elemento del gioco non è affatto comune come attributo degli angeli. Alcuni interpreti del Tempio Malatestiano hanno spiegato queste figure come una sorta di “demoni” o “demoni platonici” (Campigli, Shapiro).<sup>70</sup> Senza dubbio, sembra trattarsi qui di figure intermedie che presentano tratti diversi da quelli degli angeli. L'espressione degli angeli, rappresentati nella forma di giovani e non di bambini, è serena e i loro sguardi sono volti verso l'alto. I putti, invece, sembrano soggetti alle passioni e sono rappresentati in attività varie, tutte molto terrene e divertenti, come la lotta, la piramide umana e il gioco del cavalluccio.

Agostino di Duccio sviluppava qui con uno stile del tutto personale idee che aveva appreso lavorando con Donatello. In effetti, sappiamo che un certo Agostino è registrato come “garzone” di Donatello nel 1437 quando lo scultore stava lavorando proprio al pulpito di Prato, citato sopra (1428-1438).<sup>71</sup> A Prato, si sarebbe guardato a un sarcofago antico con giochi di putti (in questo caso, pugilato) per creare immagini inedite di putti danzanti. Il “garzone” Agostino di Duccio partecipò forse a questo progetto. Nel momento di creare una serie propria di rilievi con angeli e putti, Agostino avrebbe ripreso il tema dei giochi, in uno stile proprio e ormai sganciato dai modelli sia antichi, sia donatelliani.

Come ho detto, secondo una delle linee di interpretazione delle decorazioni sui pilastri di ingresso delle cappelle di Rimini, queste sono da leggere in linea con la tradizione enciclopedica medievale. A mio parere, a tale affermazione bisogna aggiungere che anche il ciclo decorativo delle sei cappelle del tempio appare in linea con la tradizione enciclopedica medievale, come fu sviluppata durante il Rinascimento. Questo è chiaro, per esem-

pio, nel caso delle sibille e delle muse. Chi progettò questi rilievi guardò a due realizzazioni contemporanee di entrambi i temi. Per quanto riguarda le muse, Sigismondo e la sua cerchia guardarono al ciclo delle muse dipinto per Lionello d'Este a Ferrara; per quanto riguarda le sibille, presero a modello quelle del cardinale Orsini a Roma, dietro consiglio di Poggio Bracciolini.<sup>72</sup> E i giochi dei bambini? Qual è il ruolo di tali figure in questo ciclo e, più in generale, nella tradizione enciclopedica medievale e rinascimentale?

In generale, i giochi dei bambini non si trovano molto spesso nei cicli enciclopedici (come, per fare un esempio, il campanile di Santa Maria del Fiore a Firenze, le cui decorazioni includono i pianeti, le arti liberali e le virtù). Tuttavia, come abbiamo visto sopra, diversi poeti e scrittori tra Quattro e Cinquecento descrissero i bambini del limbo intenti a varie attività divertenti e svariati giochi. Le descrizioni offerte da Federigo Frezzi, nel suo *Quadriregio* (dove i “fantini” “giravano a spasso, e alcuni dietro ai grilli, / dietro agli uccelli e dietro alle farfalle”), o da Alessandro Sardi, nella sua *Anima peregrina* (dove gli “spiritelli” dei bambini sono descritti mentre giocano “a cavallucci”, a “far monte”, a “piglia topo”, a rincorrersi, a girare intorno alle fonti ecc.), non sono molto diverse dalle scene che vediamo a Rimini. Entrambe queste opere furono scritte a imitazione e amplificazione di elementi ripresi sia dalla *Commedia* sia dai *Trionfi* di Francesco Petrarca. Tanto il *Quadriregio* quanto l'*Anima peregrina* rappresentano viaggi allegorici dell'anima attraverso regni oltramondani e pianeti celesti, in cui il protagonista (l'anima) incontra figure di sibille, virtù, anime in diverse condizioni, incluse quelle del limbo. Anche la decorazione del Tempio Malatestiano può essere letta come una sorta di percorso letterario attraverso diversi regni.<sup>73</sup>

Ci autorizza questo a ipotizzare che la cosiddetta cappella dei giochi dei bambini contenga qualche riferimento alle anime del limbo? Un'allusione al limbo è contenuta nell'*Hesperis* di Basinio da Parma (1425-1457), un poema epico in 13 libri che celebra le imprese guerresche del Malatesta e che include un episodio di ispirazione virgiliana dedicato alla discesa agli inferi di Sigismondo Pandolfo (libri VII-IX). Negli inferi Sigismondo Pandolfo incontra anche le anime del limbo: gli infanti che “persero la vita senza essere bagnati in nessun fiume” e per i quali “non è preparata nessuna pena, ma neanche nessun premio, perché non fecero nulla” sono descritti come un gruppo separato tra le torme delle anime ignare che, munite di ali e svolazzan-

ti nell'aria, aspettano di entrare nelle “selve beate”.<sup>74</sup> Basinio fu con tutta probabilità uno dei consiglieri del Malatesta e di Agostino di Duccio per la decorazione del tempio; tuttavia questo passo del suo poema, composto subito dopo il termine dei lavori, non offre, da solo, un supporto decisivo alla nostra ipotesi interpretativa, se non altro perché non presenta nessun riferimento alle attività ludiche nel limbo.

La storia costruttiva del tempio e in particolare la genesi e funzione delle cappelle come cappelle funerarie forniscono qualche elemento aggiuntivo. La chiesa di San Francesco aveva una funzione sepolcrale per i membri della famiglia Malatesta anche prima del rimodellamento stilistico operato da Sigismondo Pandolfo, che trasformò l'edificio in un vero pantheon dei Malatesta e della loro corte.<sup>75</sup> All'interno della chiesa, tutti i rilievi di Agostino di Duccio decorano cappelle funerarie di membri della famiglia. Anche se non conosciamo l'intitolazione antica di tutte le cappelle, è molto probabile che la prima cappella sulla destra, la cappella di San Sigismondo decorata con immagini di virtù, fosse destinata originariamente alla sepoltura dello stesso Sigismondo Pandolfo. La cappella di fronte, ovvero la prima sulla sinistra, decorata con le sibille, è anche chiamata cappella degli Antenati, in quanto ospita la tomba degli antenati e dei parenti di sangue di Sigismondo Pandolfo.<sup>76</sup> Questa tomba, decorata con una scena di trionfo e una immagine del tempio della fama (secondo Kokole), conteneva scheletri di adulti di entrambi i sessi e anche di bambini.<sup>77</sup> La seconda cappella sulla sinistra, quella degli Angeli, accoglie la sepoltura di Isotta degli Atti, sposa di Sigismondo Pandolfo, e del suo primo figlio. La cappella decorata con i giochi infantili ospitava un sepolcro che è stato considerato, sulla base dell'iscrizione originale superstite, o per le donne di casa Malatesta o solo per le mogli precedenti di Sigismondo, Ginevra d'Este (m. 1440) e Polissena Sforza (m. 1449).<sup>78</sup> In breve, le prime due cappelle a destra e sinistra ospitano sepolcri maschili; le seconde due, sepolcri femminili, incluse le mogli di Sigismondo e i loro figli.

È plausibile che i progettatori delle decorazioni abbiano cercato di associare le decorazioni sui pilastri con le funzioni sepolcrali di ogni cappella. L'associazione tra figure di putti e sepolture femminili era già stata stabilita in casi precedenti nell'arte italiana, di cui il più famoso è la tomba di Ilaria del Carretto, per la quale Jacopo della Quercia ricreò il tipo antico dei putti reggifestone che si trova su molti sarcofagi antichi.<sup>79</sup> È stata avanzata l'ipotesi che la decorazione dei pilastri della cappella degli Angeli

includa un riferimento al primo figlio defunto di Isotta.<sup>80</sup> Potrebbe essere concepibile, quindi, che di fronte alle figure degli angeli musici e danzanti che accolgono in cielo il figlio di Isotta si sia pensato di rappresentare spiritelli che giocano a cavalluccio e mimano trionfi all'antica, che potrebbero alludere alle anime dei non battezzati di cui parla anche Basinio nella sua *Hesperis*. Questo si accorderebbe con l'idea che la decorazione delle sei cappelle (con virtù, sibille, angeli, spiriti giocherelloni, muse e pianeti) sia stata pensata per decorare in modo appropriato i luoghi delle sepolture dei Malatesta, offrendo al tempo stesso una sorta di rappresentazione di un viaggio attraverso regni ol-tremondani, sulla falsariga di quelli descritti nei coevi poemi enciclopedici, di tipo allegorico ed epico, come quelli composti da Federico Frezzi, Alessandro Sardi e Basinio da Parma. La presenza degli spiriti dei bambini che si divertono con attività terrene e giocose è normale in questo repertorio enciclopedico, e potrebbe qui aver trovato una espressione visiva.<sup>81</sup>

Come abbiamo già accennato, la mera analogia tematica tra questi putti che giocano e quelli descritti da Borromeo non è assolutamente sufficiente per dimostrare che tali immagini di Rimini (che non sappiamo se Borromeo conoscesse) rappresentino il limbo. Ma l'arcivescovo di Milano poteva aver visto immagini formalmente simili che, quantomeno, temeva potessero essere lette come immagini del limbo. Quasi sicuramente egli conosceva, senza approvarlo, il tema teologico della beatitudine naturale e forse anche gli adattamenti letterari, con tutte le loro possibili declinazioni, che includevano la danza e il gioco. La sua censura si estende infatti pure alle immagini delle anime del limbo rappresentate nell'attività di danzare (il che ci porterebbe a ipotizzare che anche spiritelli danzanti come quelli creati da Donatello potessero essere associati, da parte dei contemporanei, a spiritelli pagani). In altre parole, Borromeo disapprovava tutte quelle rappresentazioni che esasperano le attività e le emozioni delle anime nel limbo, in un senso sia negativo (non devono essere rappresentate mentre "si percuotono"), sia positivo, secondo le varie gradazioni del godimento dei beni naturali ("disposte al gioco o danzanti"). Egli disapprovava anche quelle immagini che, attraverso la visualizzazione di un qualche legame tra queste anime e Dio (come nel caso della via d'uscita dalla loro grotta nel *retablo* di Yañez, fig. 36), avrebbero potuto significare un'aspettativa positiva. Le anime del limbo non vanno neanche raffigurate mentre pregano (come accade a Villeneuve-lès-Avignon). Secondo Borromeo, il modo corretto di rappresen-



tare queste anime era una sorta di emozione mediamente triste, probabilmente corrispondente a quella che vediamo sul quarto busto in cera di una serie molto simile a quella in possesso di Borromeo, e ora al museo Mario Praz a Roma, che includeva anche un'anima del limbo, o anche sul volto di un bambino nel *Cristo al limbo* di Beccafumi, dipinto sul quale torneremo più avanti.

Tra le varie possibilità di rappresentare le anime del limbo, le attitudini giocose e danzanti erano solo due delle ipotetiche rese vive, e forse anche le più rare, del tema teologico della beatitudine naturale nel limbo. È possibile rintracciare altri modi di rappresentare visualmente questa condizione di equilibrio naturale, lontano dalla grazia, ma anche dalla dannazione?

### *Ferry Carondelet e i pittori del convento di San Marco*

In un articolo pubblicato qualche anno fa ho sostenuto l'ipotesi che alcuni dipinti con la Vergine del Rinascimento fiorentino contengano allusioni al tema del battesimo e del limbo, in particolare attraverso la rappresentazione di corpi nudi o seminudi raffigurati in un paesaggio luminoso alle spalle di un gruppo sacro: figure di questo tipo compaiono nella cosiddetta *Madonna Medici* di Luca Signorelli, nel *Tondo Doni* di Michelangelo e in una pala dipinta da fra' Bartolomeo e Mariotto Albertinelli per un arcidiacono della cattedrale di Saint-Étienne di Besançon.<sup>82</sup> Proprio la provenienza di quest'ultimo dipinto dalla bottega del convento di San Marco e quanto si può ricostruire circa la committenza del tondo michelangiolesco – ai cui nudi dello sfondo sembrano alludere quelli presenti nella pala di Besançon – conferiscono consistenza all'ipotesi che gli sfondi di queste opere contengano un'allusione alle anime del limbo, come descritte tra Quattro e Cinquecento dai frati predicatori dello stesso convento fiorentino, inclusi Antonino Pierozzi, Girolamo Savonarola (nel passo del *Triumphum crucis* già citato) e, più tardi, anche Ambrogio Catarino Politi, che sviluppò l'immagine savonaroliana della resurrezione sulla terra delle anime del limbo in un opuscolo pubblicato nel 1542.<sup>83</sup>

La pala dipinta da fra' Bartolomeo e Mariotto Albertinelli è oggi smembrata tra la cappella di Saint-Ferjeux nell'attuale cattedrale di Besançon, dove si trova la scena principale, e la Staatsgalerie di Stoccarda, che conserva tre parti superstiti dell'estremità superiore (fig. 44).<sup>84</sup> Lo stato frammentario dell'o-

pera, causato dal crollo della torre campanaria della cattedrale nel 1723, ha determinato anche un disaccordo tra gli studiosi riguardo al formato. Sulla scia di Auguste Castan, che per primo si accorse della pertinenza dei frammenti di Stoccarda alla pala, Ludovico Borgo riteneva che si tratti di una tavola unica frutto della collaborazione tra i due soci; questa ricostruzione non è stata accettata da altri interpreti, più propensi a pensare che l'opera fosse costituita da una tavola rettangolare di fra' Bartolomeo, sormontata da una lunetta di Mariotto.<sup>85</sup> Non è più verificabile oggi neanche il dato, tramandato da due fonti settecentesche, riguardante la presenza di una doppia firma nella tavola.<sup>86</sup>

Nell'insieme si tratta di un dipinto molto elaborato. André Chastel, per il quale la tavola di Besançon rappresenta un momento di svolta nella storia del genere della pala d'altare, vi vedeva un "conflitto tra la struttura libera con paesaggio" (già presente in alcuni dipinti di Perugino e Ghirlandaio) "e la struttura architettonica con trono".<sup>87</sup> Lo sguardo dell'osservatore è catturato anzitutto da quello della figura vestita di rosso in primo piano, il donatore del dipinto, che invita a osservare la scena con un gesto della mano destra, mentre questa stessa figura è presentata al gruppo della Vergine con il Bambino che si solleva su un trono di nubi dal gesto del san Giovanni Battista simmetricamente inginocchiato davanti a lui. La Vergine, a sua volta, entra nella pala come un'apparizione davanti a san Bernardo, uno dei quattro santi che la circondano secondo lo schema di una sacra conversazione.<sup>88</sup> Alle spalle di san Bernardo è dipinto sant'Antonio; affiancano san Giovanni Battista san Sebastiano e santo Stefano, quest'ultimo titolare dell'antica cattedrale di Besançon (distrutta nel 1674 per far spazio alle fortificazioni di Vauban) per la quale l'opera fu commissionata.

L'architettura in cui è ambientata questa elaborata sacra conversazione, sormontata da una gloria con l'Incoronazione della Vergine, è una sorta di cappella rinascimentale la cui porta si apre sullo sfondo di un paesaggio sviluppato in profondità, nel quale si scorgono quattro figure nude di spalle e di profilo.<sup>89</sup> Le quattro figure sembrano raccolte intorno a un'ara.

Ferry Carondelet, il committente raffigurato nel dipinto, era il terzo degli almeno cinque figli di un prospero feudatario della Franca-Contea trasferitosi con la famiglia a Mechelen per ricoprirvi l'incarico di cancelliere del primo parlamento di Borgogna.<sup>90</sup> Nel 1504, dopo aver ricevuto il titolo di dottore in diritto a Dole e senza aver preso gli ordini religiosi, Ferry fu nominato membro, in qualità di arcidiacono, del capitolo della cattedrale di Besançon, di cui suo fratello maggiore Jean era



44. Sopra: Frammenti di un *Incoronazione della Vergine*. Sotto: Fra Bartolomeo e M. Albertinelli, *Pala Carondelet*

già decano; il giovane arcidiacono era poi entrato a far parte del gran consiglio di Margherita d'Austria a Mechelen.<sup>91</sup> Già nel 1509 egli dovette avere occasione di recarsi a Roma, ove incontrò Erasmo da Rotterdam, come questi ricorderà nel 1523 – quello stesso Erasmo di cui i fratelli Carondelet sarebbero poi stati benefattori.<sup>92</sup> L'anno successivo, Ferry Carondelet fu ufficialmente nominato da Massimiliano I agente legale degli Asburgo e della Borgogna presso la corte pontificia; a partire almeno dal 23 ottobre 1510 Carondelet cominciò a informare Margherita d'Austria non solo sugli affari ecclesiastici che era incaricato di seguire, ma anche sulle imprese del papa, scrivendo prima da Bologna, dove Giulio II restò fino al 14 maggio 1511, e poi da Roma.<sup>93</sup>

Tra il 24 maggio e il 29 giugno 1511, durante il ritorno di Giulio II a Roma, Carondelet fece tappa presso il convento di San Marco di Firenze, dove lasciò personalmente nelle mani di fra' Bartolomeo (al secolo, Baccio della Porta) metà della prima rata del pagamento spettante al pittore frate predicatore e al socio Mariotto Albertinelli per un "lavoro [...] allogato a fare come tra loro sono accordati".<sup>94</sup> Il pagamento, diviso in parti uguali tra i due soci, è attestato dai libri di conto del convento, che incamerava normalmente la parte di compenso spettante a fra' Bartolomeo.<sup>95</sup> Scioltasi nel 1500 quando Baccio della Porta, fervente savonaroliano nei primi anni novanta, aveva deciso di vestire l'abito interrompendo l'attività pittorica (e lasciando così interrotta l'esecuzione di un Giudizio universale per una cappella del cimitero di Santa Maria Nuova), la società tra i due pittori si era ricostituita all'incirca a partire dal 1509, dopo che il frate predicatore aveva ripreso a dipingere, anche sollecitato dal confratello e amico Sante Pagnini, priore di San Romano a Lucca e poi di San Marco.<sup>96</sup>

La seconda rata per il dipinto fu saldata da Carondelet, che nel frattempo aveva ottenuto la commenda dell'abbazia di Montbénôit in Borgogna, entro il 29 gennaio 1512 (giorno in cui il convento ricevette la parte spettante a fra' Bartolomeo).<sup>97</sup> I due soci, che divisero esattamente a metà il compenso (in tutto 40 ducati corrispondenti a 140 lire a testa), dovettero portare a termine la commissione entro la fine del 1512, perché il dipinto non compare tra le opere non ultimate inventariate al momento dello scioglimento della società (5 gennaio 1513); nella lista dei lavori prodotti dai due artisti, stesa nel 1516 da padre Bartolomeo Cavalcanti, l'opera è menzionata come "la tavola che andò in Fiandra che fece fare un m. Ferrino", segno che il dipinto

aveva presto lasciato Firenze.<sup>98</sup> Il 26 maggio 1518 l'arcidiacono ottenne dal capitolo di Saint-Étienne l'autorizzazione a disporre il dipinto sull'altare della Vergine Maria, in sostituzione di un'antica immagine della Vergine, ma l'anno successivo (18 maggio 1519) decise di collocare il dipinto nella cappella di Maria Maddalena della stessa chiesa, dove intendeva erigere anche la sua sepoltura.<sup>99</sup>

In questa pala d'altare, che forse il *procureur* Ferry Carondelet aveva commissionato anche come voto per uno scampato pericolo, egli si fece rappresentare con un copricapo in mano e in un ampio manto rosso foderato di pelliccia, che alludevano alla sua ricchezza e al suo ruolo politico e diplomatico (secondo Castan si tratta proprio dell'abito dei membri del gran consiglio di Borgogna), ma lasciando visibili in secondo piano anche gli attributi diaconali: un breviario, la cotta e la mussola appoggiati su una pedana (forse un inginocchiatoio).<sup>100</sup> Questa impostazione della figura del committente fu colta da fra' Bartolomeo in un doppio studio preso dal vivo, da un modello che con tutta probabilità era Carondelet stesso.<sup>101</sup> Egli offrì così alla cattedrale di cui era arcidiacono un dipinto che mostrava non solo il suo status e la sua devozione alla Vergine, ma anche la sua familiarità con l'arte italiana, resa possibile dal ruolo diplomatico affidatogli dall'imperatore (esaltato anche nel coevo ritratto attribuito a Sebastiano del Piombo in cui l'arcidiacono, appassionato di arte italiana, al contrario del fratello Jean che rimase affezionato ai pittori nordici, si fece rappresentare nel pieno svolgimento delle sue funzioni diplomatiche).<sup>102</sup> La fama internazionale di fra' Bartolomeo, come pittore di elaborate pale d'altare che incarnavano la tradizione fiorentina, stava raggiungendo proprio in questi anni l'apice, anche grazie al fatto che, partiti Michelangelo, Raffaello e Leonardo, il governo repubblicano, ormai pienamente riconciliatosi con il convento di San Marco, aveva eletto il frate a principale pittore cittadino e usava le opere eseguite dalla sua società anche a scopi diplomatici.<sup>103</sup>

Ora, il forte interesse di fra' Bartolomeo per i temi paesaggistici, sviluppato in una quarantina di disegni, e il suo viaggio a Venezia nella primavera del 1508 non bastano, da soli, a spiegare la presenza nella pala d'altare mariana dell'insolito paesaggio visibile oltre la porta della cappella, un po' sbrigativamente definito come “giorgionesque” da C. Fischer.<sup>104</sup> La presenza dei quattro nudi richiede una spiegazione più precisa, visto anche che essi non compaiono nel disegno del frate (un'ansa di fiume con pescatori e una città in lontananza) che fu usato proprio per

questo sfondo.<sup>105</sup> Chastel, specificando che il Battista “inginocchiato in primo piano volge lo sguardo *sursum* verso la Vergine, raccomandandole il donatore e non come si è potuto esser tentati di pensare indicando la scena strana che appare al di sotto della Madonna”, ritiene che al posto delle consuete *silhouettes* di contadini il pittore abbia introdotto “delle figure nude destinate, molto verosimilmente, a rappresentare l’Eden e più precisamente ad alludere alla colpa originale, conformemente all’illustrazione frequente che si trova sul basamento del trono mariano. Si vede qualcosa della campagna toscana. Ma allo stesso tempo viene illustrato l’evento biblico che sta all’origine di tutto il processo della Redenzione”.<sup>106</sup> Nella versione inglese dello stesso saggio, Chastel specifica che “if I may indulge in a personal appreciation of it, I would call it the postlapsarian human family in a prelapsarian garden”.<sup>107</sup>

A mio parere, bisogna rivedere entrambe le versioni chaste-liane, escludendo anzitutto che la raffigurazione alluda ai progenitori. Il gruppo non corrisponde, infatti, all’immagine canonica di Adamo, Eva e i loro due figli, di cui, peraltro, conosciamo un’invenzione di fra’ Bartolomeo. Nel documento di scioglimento della società tra Albertinelli e fra’ Bartolomeo (gennaio 1513), tra i dipinti “cominciati e non finiti” è citato “uno quadretto bozzato di mano di fra’ Bartolomeo, drentovi uno Adamo a sedere e una Eva ritta, circa uno ½ braccio”. Le dimensioni corrispondono a una tavoletta in effetti solo abbozzata (oggi a Philadelphia) che mostra *Adamo ed Eva con Caino e Abele*. Il dipinto, lasciato incompleto da Mariotto Albertinelli cui il documento di divisione ne assegnò la proprietà, servì da modello per successive composizioni, non solo dello stesso fra’ Bartolomeo ma anche di pittori a lui vicini, in cui compaiono Adamo seduto ed Eva in piedi con un figlio in braccio e l’altro per mano.<sup>108</sup> La scena nello sfondo della pala di Besançon è molto diversa dalla composizione usata nella cerchia di fra’ Bartolomeo per rappresentare l’originaria famiglia umana. È vero che nell’unico studio complessivo certamente riconducibile alla pala (Rotterdam, Museum Boijmans-van Beuningen), foglio che L. Borgo attribuisce alla mano di Albertinelli mentre C. Fischer ne ha ribadito l’autografia di fra’ Bartolomeo, i nudi dello sfondo sono arrangiati in modo diverso. Nel rapido schizzo del paesaggio si distinguono sicuramente due figure, una seduta mostrata di spalle (che più o meno corrisponde alla figura seduta del dipinto finale) e una in piedi ripresa dal davanti, forse una donna che tiene in braccio un bambino, almeno per quanto si può decifrare.<sup>109</sup> Nella pala,

però, il numero delle figure nude, dipinte di schiena o di tre quarti al limite di quello che sembra essere il sagrato declinante della cappella, sale a quattro. Da sinistra: una figura seduta (probabilmente maschile), un putto e due figure maschili che compiono gesti non del tutto decifrabili forse, come accennavo sopra, intorno a un altare o un'ara – il che farebbe pensare a un riferimento a qualche azione votiva o sacrificale di tipo pagano. Nel dipinto finale il gruppo non rappresenta quindi la famiglia dei progenitori, ma senz'altro la scena in lontananza ha un aspetto che fa pensare a una forma di vita virtuosa e naturale.

Riconsideriamo ora l'opera nel suo insieme, comprensiva della lunetta di Stoccarda con l'Incoronazione della Vergine. Secondo Auguste Castan, la parte superiore del dipinto “faisait luire un morceau du paradis au dessus des figures peintes par fra' Bartolomeo”.<sup>110</sup> Il dipinto potrebbe quindi essere descritto in breve come una Sacra conversazione con il donatore e due immagini di vita oltremondana: in alto il paradiso celeste (con l'Incoronazione della Vergine), nello sfondo un luogo terrestre di beatitudine naturale.

Come abbiamo visto, secondo il *Trionfo della croce* di Savonarola dopo il Giudizio universale saranno proprio le anime del limbo, risorte con corpi perfetti, che vivranno sulla terra in queste condizioni. Nei Paesi Bassi la circolazione di questa idea è attestata da un'opera scritta a ridosso del fallimento dei colloqui di Worms e Ratisbona da Albert Pigghe (Pighius, 1490-1526), uno dei principali teologi cattolici olandesi, legato ad Adriano VI di Utrecht e, nel 1525, difensore di Erasmo contro gli attacchi provenienti da Lovanio.<sup>111</sup> Il capitolo I della *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatarum, [...] diligens, et luculenta explicatio*, testo nel quale Pigghe cercò di confutare i riformatori prendendo le distanze anche dai metodi usati da altri teologi cattolici come Johannes Eck, è dedicato alla dottrina del peccato originale e alla critica della condanna agostiniana dei bambini non battezzati.<sup>112</sup> Pur non potendo conseguire la beatitudine soprannaturale, essi riposeranno “iucunde, et feliciter” nella beatitudine naturale, lodando, amando e ringraziando Dio. Difendendosi da possibili accuse di pelagianesimo Pigghe “immagina” che lo stato di questi innocenti potrà essere una vita felice in una specie di paradiso terrestre.<sup>113</sup>

Di simili questioni teologiche, oltre che di arte italiana, doveva essersi interessato molto probabilmente anche l'arcidiacono Ferry Carondelet, morto nel 1528. Possiamo formulare questa ipotesi perché Erasmo, che era amico di Ferry Carondelet dal

1509 e che già nel 1523 aveva dedicato al fratello maggiore Jean un'edizione di Ilario, gli indirizzò nel 1528 la prefazione al trattato sulla grazia di Fausto di Riez, che un comune conoscente (Hermann von Neuenahr) aveva testé ritrovato in un'antica biblioteca.<sup>114</sup> "Il più franco ed eloquente dei portavoce" dell'opposizione alla stretta dottrina agostiniana della predestinazione, Fausto fu, insieme a Giovanni Cassiano e a Vincent de Lérins, uno dei maggiori esponenti della corrente teologica definitivamente sconfitta dal Concilio di Orange del 529, che nel Cinquecento fu poi etichettata come semipelagiana.<sup>115</sup> Nel 473, dopo che il Concilio di Arles e a breve quello di Lione avevano chiesto al presbitero Lucido di ritrattare alcune posizioni sulla predestinazione, Fausto di Riez fu invitato dal vescovo di Arles a fornire un resoconto delle decisioni del concilio.<sup>116</sup> Egli produsse così il *De gratia*, nel quale, oltre a condannare le suddette proposizioni sulla predestinazione, formulò anche una condanna preliminare di alcune posizioni pelagiane, alla ricerca di una rotta mediana tra le due masse minacciose di Scilla e Cariddi, ovvero rispettivamente la grazia e le opere.<sup>117</sup> Nella dedica di questo trattato a Ferry Carondelet, Erasmo richiamò le vicende del Concilio di Arles e più in generale la questione della controversia pelagiana, cercando di scagionare Fausto di Riez dalle accuse di pelagianesimo. Erasmo si scaglia qui contro quelli che lui definisce fondatori e fautori di nuovi dogmi, tra i quali annovera Agostino in quanto seguace di dottrine manichee; al contrario, loda la "mansuetudo" dei vescovi francesi che avevano imposto al presbitero Lucido una semplice ritrattazione *in absentia*, aggiungendo alla condanna utili insegnamenti basati sulla Scrittura. Erasmo apprezzava soprattutto "il modo cauto e circospetto" con il quale Fausto di Riez asseriva il libero arbitrio, senza attribuire nulla di troppo ai meriti dell'uomo: come confessa a Carondelet, si tratta di un testo che gli sarebbe stato molto utile conoscere prima di scrivere *De libero arbitrio* contro Lutero.<sup>118</sup> Al tempo stesso, Erasmo difende l'autore dell'operetta dall'accusa di pelagianesimo rivoltagli da alcuni ("sunt qui tradant hunc Faustum aliquando cum Pelagio sensisse") – accusa che di lì a poco sarebbe stata rivolta contro lo stesso Erasmo per la sua interpretazione di *Rm.* 5, 12.<sup>119</sup>

Non sappiamo se Erasmo e Carondelet avessero discusso di argomenti simili già a Roma nel 1509. Pur non provando che l'arcidiacono condividesse le simpatie semipelagiane di Erasmo, che lo ammirava e che nel 1524 gli fece visita a Besançon, la dedica del 1528 testimonia quantomeno un interesse comune.<sup>120</sup>



Quando nel 1511 prese personalmente accordi con i due pittori di San Marco (“per arra del lavoro ha loro allogato a fare come tra loro sono accordati”), probabilmente anche posando per il doppio schizzo della propria figura, l’arcidiacono ordinò una elaborata pala d’altare che non solo potesse celebrare la sua posizione di munifico benefattore della cattedrale bisontina, devoto alla Vergine e a san Giovanni Battista, ma anche mostrare il suo aggiornamento su argomenti teologici, come quello del destino dei pagani ovvero degli innocenti non battezzati, che le moderne controversie religiose, insieme alle nuove scoperte geografiche, stavano rinnovando.<sup>121</sup> Fuori dalla cappella si scorge infatti un mondo di virtuosi e innocenti che, pur esclusi dalla grazia e dal battesimo, richiamato dalla figura del Battista, sembrano avere in sorte la beatitudine naturale, ovvero, nei termini savonaroliani verosimilmente noti a fra’ Bartolomeo, “tutta la felicità che naturalmente può avere l’uomo”.

### *Michelangelo: i nudi nel limbo*

L’idea di dipingere alcune figure nude nel paesaggio in lontananza sullo sfondo di un gruppo sacro era già stata esplorata da Michelangelo nel tondo dipinto per Agnolo Doni (*tav. XXVII*). È in effetti probabile che fra Bartolomeo avesse visto questo dipinto, l’unico finito lasciato da Michelangelo a Firenze, in casa di Agnolo Doni: qualche anno più tardi fra’ Bartolomeo ricevette dallo stesso Doni l’incarico di dipingere una pala d’altare per la cappella di famiglia nella Badia Fiorentina con la *Sacra famiglia e san Giovannino*, dipinto datato e firmato dal frate solo nel 1516.<sup>122</sup> Nella casa del ricco mercante di lana, l’anonimo estensore del codice Magliabechiano XVII, 17 segnala anche altre due opere di fra’ Bartolomeo, una “nostra donna” e un Cristo, fornendo così un’ulteriore attestazione della frequentazione di casa Doni da parte del pittore domenicano.<sup>123</sup> Un’evidenza diretta, anche se successiva alla pala Carondelet, della conoscenza del tondo da parte di fra’ Bartolomeo resta anche in alcuni studi per un gruppo da dipingere nella *Madonna della Misericordia* a lui commissionata intorno al 1515, in cui il frate predicatore riprese la composizione della triade michelangiolesca.<sup>124</sup> Vasari non conobbe la pala di Mariotto e fra’ Bartolomeo “che andò in Fian-dra” ma, stando a quanto egli racconta a proposito di un altro celebre dipinto del frate, la scelta del tema del nudo, trattato nella pala non solo nello sfondo, ma pure nella figura del san

Sebastiano in primo piano, poteva anche essere una risposta a quei critici che avevano affermato che egli “non sapeva fare gli ignudi”.<sup>125</sup> La parentela tra lo sfondo della pala di fra' Bartolomeo e Mariotto e quello del *Tondo Doni* autorizza a considerare l'ipotesi che non si tratti di una dipendenza meramente formale, vista anche la rarità della presenza di figure nude nello sfondo di scene sacre.<sup>126</sup>

I nudi del celebre dipinto di Michelangelo hanno lasciato perplessi osservatori e interpreti in misura ben maggiore di quanto non sia successo nel caso del dipinto bisontino, lontano dalla scena fiorentina e non molto noto almeno fino al 1965.<sup>127</sup> In un tondo devozionale con la Vergine, il Bambino, san Giuseppe (ma anche l'identità del vecchio è stata talvolta discussa) e san Giovannino, non è chiaro come siano leggibili le figure nude dello sfondo. Il ventaglio delle interpretazioni dei nudi si è quindi esteso da posizioni molto caute che hanno preferito non aggiungere nulla ai termini vasariani, secondo cui queste figure furono dipinte dal pittore in diverse posture “per mostrar maggiormente l'arte sua esser grandissima”, per giungere a letture basate su rimandi scritturali che, tuttavia, difettano di riscontri contestuali decisivi.<sup>128</sup> Dal testo vasariano dipesero le descrizioni che, concentrandosi soprattutto sul gesto della Vergine, si limitano a vedere nei nudi essenzialmente un pezzo di bravura: lo si osserva chiaramente nell'*Orazione* per le esequie di Michelangelo di Varchi, nel *Riposo* di Borghini e nella guida di Firenze di Francesco Bocchi.<sup>129</sup> Per questi primi autori, la Vergine porge il bambino a Giuseppe ed è la figura principale del dipinto – che i contemporanei consideravano senz'altro un tondo della Vergine con altre figure, piuttosto che una *Sacra famiglia*, come per convenzione ma con termine anacronistico viene chiamato oggi.<sup>130</sup> Oltre a ridurre i nudi a motivo esclusivamente esornativo e probabilmente proprio a causa della dipendenza dal testo vasariano, questi autori tralasciano di menzionare la figura di san Giovannino che, invece, ha un ruolo importante nel dipinto, dal punto di vista sia pittorico, sia iconografico.<sup>131</sup> In epoche successive venne formulata l'idea, del tutto assente (o comunque non esplicitata) in questi primi osservatori fiorentini, di una non pertinenza dei nudi al soggetto principale, se non di una loro inappropriatezza rispetto alla scena sacra.<sup>132</sup> Questa reazione accompagnò spesso anche una certa perplessità nei confronti delle qualità compositive e figurative del dipinto, espressa in giudizi complessivamente negativi sviluppatisi soprattutto nel corso del Settecento, quando la tavola, coperta da una tela, era visibile

solo su richiesta (1758 e 1783).<sup>133</sup> Anche nel corso dell'Ottocento, osservatori come Stendhal (1817) e Jacob Burckhardt (1855) espressero giudizi molto perplessi.<sup>134</sup> Prescindeva invece da valutazioni di opportunità il giudizio formulato da un ispettore della Galleria Palatina che, in un curioso saggio del 1851 che aveva il merito di non annoverare l'iconografia del dipinto di Michelangelo tra i “capricci pittorici”, riconosceva nei nudi le anime di cinque profeti biblici nel limbo e nella Madonna un'allegoria della Chiesa.<sup>135</sup> Altri studiosi, inserendo il dipinto in un filone iconografico più tradizionale (cui appartiene ad esempio la *Madonna di Manchester*), vi riconobbero piuttosto degli angeli: “angeli” rappresentati come “atleti dall'anatomia esagerata”; oppure “discendenti degli angeli reggicortina”; o ancora “angeli” meglio definibili come “genii di giovinezza”, in atto di prepararsi a rendere omaggio alla celeste apparizione; o più semplicemente angeli senza ali, come quelli che portano i simboli della passione nel *Giudizio universale*.<sup>136</sup> Altri vi hanno visto pastori nudi dalla funzione principalmente decorativa.<sup>137</sup> Più numerosi coloro che hanno parlato con decisione di figure del mondo “pagano”, a partire da Walter Pater (il primo a vedere nella Madonna Doni l'emblema di una “riconciliazione”, a opera degli artisti, tra cultura classica e cultura cristiana) fino a Creighton Gilbert.<sup>138</sup> In modo più specifico, altri studiosi hanno messo in relazione i nudi con un supposto platonismo o neoplatonismo di Michelangelo (di cui fin dal 1908 aveva parlato Karl Borinsky, seguito poi da molti altri interpreti).<sup>139</sup> Non da oggi, tuttavia, letture del genere appaiono problematiche.<sup>140</sup>

Nel Novecento si è spesso tornati ai termini vasariani. Roberto Longhi non si preoccupò dei nudi retrostanti a quella che, con toni stendhaliani, fu memorabilmente descritta come una “divina famiglia di giocolieri” (1914).<sup>141</sup> Bertini (1942 e 1945) riteneva che i nudi servissero soprattutto ad “animare il paesaggio”, pur aggiungendo che “concretamente [essi] si rivelano *spiriti della terra*”; per H. von Einem (1959) erano “un ingrediente poeticamente libero del paesaggio”.<sup>142</sup>

L'interpretazione più comunemente accettata fu formulata nel 1943 da Charles de Tolnay. Nel contesto di una raffigurazione delle tre epoche della storia e del percorso di salvezza compiuto dall'umanità, i nudi rappresenterebbero il mondo *ante legem*; il mondo *sub lege* sarebbe impersonato da Giuseppe e Maria, il mondo *sub gratia* dalla figura di Cristo, mentre san Giovannino farebbe da tramite tra il mondo “pagano” e quello cristiano.<sup>143</sup> Questa lettura tuttavia non convince del tutto.<sup>144</sup> A mio

parere, le maggiori perplessità trovano ragione, da un lato, nella genericità del tema proposto e, dall'altro, nella sua scarsa pertinenza alla funzione del dipinto. La spiegazione di de Tolnay non rende conto della straordinaria peculiarità iconografica di esso. Il tema della successione delle età, che si trova alla base della concezione cristiana della storia, era certamente molto diffuso ma, se esso corrispondeva in modo specifico all'iconografia del tondo, la rarità di quest'ultima risulterebbe difficilmente spiegabile. A che scopo, inoltre, usare il tema storico delle tre età in un dipinto di devozione privata che, per quanto di mano di Michelangelo (che era amico del committente e ancora abbastanza giovane), offre anzitutto un'immagine della Vergine da usare per le preghiere domestiche?<sup>145</sup>

La storia dell'interpretazione di questo dipinto mostra soprattutto come un oggetto così familiare alla storia dell'arte e della cultura, fin dagli esordi sia stato percepito come qualcosa di irriducibile e al limite di ostico. Ne è esempio il disagio espresso nei confronti dell'opera da osservatori come Stendhal (che pure fu uno dei riscopritori di Michelangelo),<sup>146</sup> Burckhardt o anche Roberto Longhi. Come ho già sostenuto altrove, è mia convinzione che l'indagine sul *Tondo Doni*, come quella su altri complessi dipinti del genere, più che concentrarsi sulla decifrazione dei singoli elementi della rappresentazione debba misurarsi con lo scetticismo storiografico consolidatosi nel tempo, affidando allo studio del contesto il compito di sciogliere le apparenti incoerenze dell'opera.

In questa direzione sono andati alcuni recenti contributi. R. Olson ha riconsiderato il dipinto alla luce della storia del genere dei tondi devozionali, insistendo in particolare sui riferimenti al battesimo – pista in precedenza seguita dal solo Mariani (1942 e 1947), che aveva visto nei nudi “un'allusione al battesimo”.<sup>147</sup> Sulle implicazioni familiari e battesimali è incentrato anche il contributo di A. Hayum (1981-1982), che legge i giovani come figli di Noè, nel contesto di un'eccentrica interpretazione che vede nello sfondo una prefigurazione del mondo successivo al diluvio universale.<sup>148</sup> Antonio Natali ha accostato all'iconografia del tondo, per la presenza del parapetto alle spalle della triade sacra, il passo della *Lettera agli Efesini* in cui Paolo (come abbiamo già visto nel caso della stampa di Vincenzo da Padova) annuncia la riconciliazione tra gentili e giudei attraverso l'abbattimento di una parete (2, 14): i nudi rappresenterebbero i pagani che concorrono alla costruzione di un edificio (la Chiesa) essendo stata ristabilita l'amicizia tra Dio e l'uomo attra-

verso l'incarnazione e il battesimo.<sup>149</sup> Dobbiamo, tuttavia, notare una differenza rispetto alla *Croce vivente* di Vincenzo da Padova: nel tondo il muro non viene affatto abbattuto e non si assiste ad alcun incontro tra le figure in primo piano e quelle dello sfondo. In generale, pur nella loro diversità di approccio, nessuno dei recenti contributi mette in discussione l'idea, codificata da de Tolnay, che il dipinto sia costruito secondo una stratificazione di tre piani temporalmente distinti, dal più lontano nel tempo (i nudi dell'antichità) al più vicino all'osservatore (il tempo della grazia portato da Cristo). Alcuni elementi legati al contesto, al genere cui appartiene il dipinto e alla stessa rappresentazione inducono, al contrario, a ipotizzare che questa lettura possa essere rovesciata, vedendo nella scena che fa da sfondo alla Vergine piuttosto un'allusione a una prospettiva futura, oltremondana.

È anzitutto chiaro che tutte le fonti più antiche, dal già citato codice Magliabechiano a Vasari, parlano di questo dipinto come di un “tondo di Nostra Donna” di Michelangelo da ammirare per la sua bellezza in casa di Agnolo Doni.<sup>150</sup> Probabilmente in virtù di questa fama, l'opera – celebrata ancora nel 1591 da Bocchi come presente nella dimora, stranamente mal localizzata, di Giovan Battista di Agnolo – fu presto incamerata dai Medici: il 3 giugno 1595 fu trasportata dalla casa Doni nel corso dei Tintori in camera del granduca Ferdinando I a palazzo Pitti, e da lì immediatamente trasferita in Galleria dagli stessi facchini granducali.<sup>151</sup> Non è chiaro il motivo per cui Giovan Battista Doni, erede dei beni della famiglia, si sia disfatto del capolavoro due mesi e mezzo prima di morire.<sup>152</sup> Questa decontestualizzazione e precoce musealizzazione hanno con tutta probabilità favorito, insieme a una perdita di elementi di contesto, anche una perdita di interesse riguardo alla funzione originaria del dipinto.

Il committente del tondo, Agnolo di Francesco Doni, un ricco mercante di lana nato nel 1474 in una famiglia residente nel quartiere di San Giovanni e iscritto dal padre all'Arte della Lana già nel 1488, fu un personaggio facoltoso e molto attivo nella vita politica fiorentina, che si servì degli artisti di punta presenti a Firenze nei primi decenni del Cinquecento: oltre a Michelangelo e fra' Bartolomeo, anche Raffaello, Morto da Feltre e i fratelli del Tasso.<sup>153</sup> Un atto notarile stipulato il 3 gennaio 1506 tra Lodovico de' Nobili e Francesco del Tasso mostra come le scelte artistiche di Agnolo, in particolare l'arredamento e la decorazione di una delle camere della sua casa (“quella del terreno?”),

costituissero un modello da emulare.<sup>154</sup> Anche se le date di commissione e di esecuzione del tondo di Michelangelo – non menzionato in questo atto notarile e collocato probabilmente nella camera nuziale dei Doni, di solito identificata con la camera da letto al piano nobile – restano sconosciute, è quasi certo che la committenza del dipinto di Michelangelo sia da mettere in relazione con il matrimonio di Agnolo con Maddalena Doni.<sup>155</sup>

Non essendo nota alcuna documentazione sicuramente relativa al dipinto che sia precedente alla notizia dell'Anonimo Magliabechiano o alla lettera di Anton Francesco Doni del 1549,<sup>156</sup> per datare il dipinto gli studiosi si sono quindi basati su criteri diversi combinati tra loro.<sup>157</sup> Uno degli elementi più importanti, scoperto solo agli inizi del Novecento, è costituito da uno stemma presente tra gli intagli della cornice originale.<sup>158</sup> Si tratta delle tre mezze lune Strozzi circondate da quattro teste leonine riconducibili allo stemma Doni, particolare che indusse a legare l'origine del dipinto al matrimonio tra Agnolo Doni e Maddalena Strozzi, che si sapeva stipulato tra la fine del 1503 e l'inizio del 1504.<sup>159</sup> Quando non ha assegnato il tondo al 1503-1504, la letteratura successiva ha considerato questa data almeno come termine *post quem*, ma la forbice delle proposte è rimasta ampia (1503-1504/1508), né argomenti stilistici sono stati in grado finora di ridurla in maniera definitiva.<sup>160</sup> Le acquisizioni più recenti sull'attività pittorica di Michelangelo giovane – che chiariscono i suoi esordi nella bottega del Ghirlandaio e la sua produzione su tavola del primo soggiorno romano, con il *Seppellimento di Cristo* e forse la *Madonna di Manchester* – gettano luce su due “importanti fasi dell'evoluzione della sua tecnica pittorica verso la raffinatezza e quasi perfezione raggiunte nel *Tondo Doni*”, ma riguardano sinora solo il periodo fino al 1501.<sup>161</sup> Per stringere il cerchio della datazione si sono cercati quindi modelli o derivazioni databili.<sup>162</sup> Sulla base di diverse osservazioni, Antonio Natali ha proposto una datazione al 1506 e più precisamente, in accordo con Alessandro Cecchi, tra il 18 aprile e il 21 novembre 1506, ultimo lungo soggiorno fiorentino del giovane Buonarroti.<sup>163</sup> Lo stesso Natali, legando l'occasione del dipinto a una nascita per il particolare risalto delle lune di Maddalena Strozzi nella cornice, ha in seguito formulato un ulteriore avanzamento cronologico a “dopo l'8 settembre 1507”, giorno in cui nacque la prima figlia della coppia.<sup>164</sup>

Ora, l'ipotesi che il dipinto e la sua cornice contengano allusioni non solo a un matrimonio, ma anche a temi legati alla nascita dei figli, è del tutto coerente rispetto al genere dei tondi

devozionali, cui la monumentale opera comunque appartiene.<sup>165</sup> Dopo il matrimonio celebrato il 31 gennaio 1503/1504 tra Agnolo e la quindicenne Maddalena, nata nel febbraio 1488/1489 da Giovanni di Marcello di un ramo collaterale degli Strozzi, la coppia si stabilì nella casa paterna di Agnolo in corso dei Tintori.<sup>166</sup> Subito dopo il matrimonio l'agiato mercante e la giovane moglie rimasero per quasi quattro anni senza figli e per quasi cinque senza figli maschi. Il 10 settembre 1507 fu battezzata la primogenita, Maria Nanna Romola, nata due giorni prima (8 settembre 1507).<sup>167</sup> Nato più di un anno dopo, il primo figlio maschio fu battezzato Francesco Giovanmaria Romolo il 21 novembre 1508, giorno stesso della nascita.<sup>168</sup> Seguirono Jacopo, nato il 31 ottobre 1510 e morto a due anni<sup>169</sup>; Nannina Giuseppa Romola<sup>170</sup>; Giovan Battista Giuseppe Romolo, nato tra il 16 e il 17 settembre 1517, che sarebbe diventato l'erede della famiglia;<sup>171</sup> Lucrezia e Costanza.<sup>172</sup>

Nel 1970 lo storico dell'arte Frederick Hartt riportò la notizia che, prima della nascita della primogenita, i Doni avrebbero avuto “quattro figli [...], che morirono tutti subito dopo la nascita [e] furono chiamati Giovanni Battista”.<sup>173</sup> L'informazione, di cui Hartt non dava la fonte, era usata in relazione alla figura di san Giovannino nel dipinto, ma senza uno scopo veramente funzionale all'interpretazione complessiva dell'opera. Hartt ripeté la stessa notizia nel 1986, indicando questa volta come sua fonte una lettera di Ugo Procacci del 1946.<sup>174</sup> La lettera di Procacci non sembra essersi conservata, e la serie dei *Libri di ricordanze* dei Doni, che avrebbero potuto fornire una notizia del genere, è lacunosa proprio per gli anni che ci interessano.<sup>175</sup> Per quanto questa traccia sia labile, il fatto che il primo battesimo potesse essere celebrato solo quasi quattro anni dopo il matrimonio di Agnolo e Maddalena lascia pensare comunque che in precedenza la coppia avesse avuto qualche difficoltà, ovvero aborti o nascita di uno o più bambini non sopravvissuti fino al battesimo in San Giovanni.<sup>176</sup>

Nei libri di ricordanze fiorentini si trovano testimonianze della pratica di chiamare con il nome di Giovanni o Giovanna i bambini battezzati privatamente in caso di emergenza e quelli che non si faceva in tempo a battezzare neanche in casa. Quelli, insomma, per cui non c'era stato tempo di organizzare il battesimo pubblico e ufficiale in San Giovanni. In questo modo, si poteva sperare che essi sarebbero stati posti comunque sotto la protezione del Battista.<sup>177</sup> Ad esempio, tre dei figli di Matteo di Niccolò Corsini, la prima forse battezzata in casa e gli altri due

morti probabilmente prima del rito, furono chiamati Giovanni o Giovanna, mentre un quarto che raggiunse in tempo San Giovanni morendo subito dopo ebbe nome Bartolomeo Agostino.<sup>178</sup>

I tanto discussi nudi del tondo, giudicati da Stendhal un divertimento dell'artista, da altri una "biasimevol licenza"<sup>179</sup> e ora generalmente e genericamente interpretati come un'allusione allo stato dell'umanità *ante legem*, potrebbero rappresentare, allora, i corpi delle anime del limbo, risorti come descritto da Antonino Pierozzi e da Savonarola in quella statura perfetta di trentatreenni che avrebbero raggiunto se fossero vissuti ("illius staturae, quam habuissent in trigesimo tertio anno, si vixissent," come scrive Pierozzi). San Giovannino, infatti, volge loro le spalle – motivo che esclude l'interpretazione dei nudi come semplici catecumeni avanzata da Mariani (1942).<sup>180</sup> Posti dietro le figure sacre, essi sono privati della visione di Dio; al limbo potrebbero alludere la fossa alle spalle di San Giovannino e il semicerchio roccioso che la sovrasta a mo' di orlo ed evoca così il bordo del limbo come rappresentato nelle illustrazioni coeve del poema dantesco.<sup>181</sup> Usciti da questo oscuro limbo, essi vivono sulla terra alla luce del sole, con corpi che sembrano non poter morire e non poter soffrire ("immortali" e "impassibili"). Gli sguardi e i gesti reciproci dei nudi – volutamente non definiti al modo di quelli degli spiritelli di influenza donatelliana presenti nello sfondo della *Madonna della Scala* – accentuano la loro condizione di separatezza e autosufficienza.<sup>182</sup> Anche il numero dei nudi dipinti non è rilevante, se non per ragioni compositive: l'osservatore può immaginare che il semicerchio sia completato da altre figure coperte dalla triade in primo piano.

La nudità e la bellezza dei corpi, rappresentate anche attraverso reminiscenze di modelli antichi come forse il *Laocoonte* o l'*Apollo del Belvedere*,<sup>183</sup> incarnano l'idea stessa di resurrezione. "Tutti risusciteranno nudi," affermava il dottore in teologia Ruggiero nel dialogo *Degli errori dei pittori* di Giovan Andrea Gilio (1564), dove le nudità del *Giudizio* di Michelangelo, di cui si discute, sono invece biasimate per ragioni di decoro.<sup>184</sup> In questo testo, alla domanda relativa all'età dei risorti, Ruggiero rispondeva:

L'istesso Agostino tiene che tutti risusciteranno ne l'età di trenta tre anni, e ne la grandezza di persona che fu vivendo, o sarebbe stato; ne la quale età morì il Salvator nostro, la quale da Paolo è chiamata età d'huomo perfetto. Quanto a la grandezza de la persona, già v'ho detto e di più vi dico, che a' fanciulli piccoli, ancora a quelli che con



l'anima sono morti nel corpo de la madre, si accrescerà la statura tanto quanto fussero morti di trenta tre anni.<sup>185</sup>

Il passo mostra che il tema della resurrezione dei bambini morti piccoli o dei feti premorti alla nascita (dunque non battezzati) era ben presente agli osservatori e ai critici delle opere di Michelangelo; la precisazione "con l'anima" riguardava il discusso tema di quale fosse il momento in cui l'anima veniva infusa nel corpo.<sup>186</sup>

In conclusione, se si accetta di rovesciare l'interpretazione tradizionale dei tre piani progressivamente sovrapposti, lo sfondo del dipinto, illuminato da una luce naturale, chiara e più diffusa di quella accecante riflessa dal gruppo centrale, può rappresentare una consolante e salvifica prefigurazione della terra luminosa "ben purgata" e "glorificata" dove i morti senza battesimo, una volta risorti, potranno comunque godere dei beni naturali in eterno, vivendo per conto loro, neppure troppo corrucciati, in un mondo che anche otticamente è distinto dallo spazio occupato dalla triade sacra.<sup>187</sup> Un mondo che a Roberto Bellarmino, di seguito impegnato a liquidare autorevolmente l'idea teologica in questione come falsa, affetta da pelagianesimo e persino ridicola, ricordava troppo da vicino un "perpetuo paradiso terrestre".<sup>188</sup>

Possiamo aggiungere che, se nello sfondo del dipinto è rappresentata una prospettiva futura, le quattro teste lignee della cornice, in cui sono stati visti due profeti e due angeli o sibille, non si limitano a riecheggiare semplicemente il "programma iconografico" del dipinto, come suggeriva de Tolnay, ma assumono invece maggior risalto, proprio in quanto annunciatrici della salvezza finale.<sup>189</sup> Dalla rotella in alto si sporge la testa di Cristo: con lo sguardo rivolto verso le figure dipinte e con la bocca semiaperta ben distinguibile dal basso, egli sembra assistere alla scena, forse anche in quanto giudice che concede il mondo ai risorti (come nel contrasto dello pseudo-Antonino). Alludendo al battesimo, al giudizio e alla resurrezione, le teste lignee, i nudi dipinti e il Battista fanno da cornice e da sfondo, su piani diversi, alla monumentale figura della Vergine che riceve il bambino e che costituisce il fulcro non solo della triade sacra e di tutta la composizione, ma anche della devozione dei committenti: un'immagine da invocare anche per propiziare la nascita, la sanità e la salvezza dei figli.<sup>190</sup>

Si tratterebbe, insomma, di una Vergine che poteva essere messa in relazione con le anime del limbo. Possiamo rintracciare altri tondi con la Vergine in cui alcuni elementi accentuano il riferimento al battesimo dei figli o possono alludere alla resurrezio-

ne. In certi casi, la figura di san Giovannino è collocata in modo da enfatizzarne la presenza, altrimenti scontata.<sup>191</sup> Nel monumentale *Tondo Corsini* di Filippino Lippi (1481-1483 ca.), il santo che si avvicina in lontananza a destra – forse aggiunto in un secondo momento – sembra non avere alcuna funzione se non quella di richiamare il battesimo.<sup>192</sup> Anche nel tondo di Vienna appartenente al gruppo dei dipinti raccolti sotto il nome del “Maestro della Madonna di Manchester”, ora Piero d’Argenta, e forse di concezione michelangiolesca, il san Giovannino è seduto in una posizione inconsueta che ne mette in risalto la figura e tiene sollevata una patera battesimale, sulla quale cade l’attenzione dell’osservatore (fig. 45).<sup>193</sup> Nel tondo firmato da Luca Signorelli, oggi a Berlino, che raffigura *Maria e Giuseppe con Gesù che visitano Elisabetta e Zaccaria con san Giovannino* (1498 o 1505), il battesimo è messo in scena in modo ancora più evidente e molto originale, con il piccolo san Giovannino che rovescia una scodella sulla testa di Cristo.<sup>194</sup> Una possibile allusione a una morte e alla resurrezione può essere vista, infine, negli sfondi di due tondi di Biagio d’Antonio, pittore specializzato anche nella pittura domestica.<sup>195</sup> Colpisce in questi due dipinti, datati agli ultimi tempi del decennio 1480-1490, la presenza di una colonna mozzata, rara nei tondi e sormontata anche da un pavone, a sua volta associabile proprio all’immortalità dell’anima e alla resurrezione dei corpi.<sup>196</sup> In questa chiave potrebbe, peraltro, avere qualche valore allusivo anche il leggio in forma di candelabro presente sullo sfondo del già citato tondo di Vienna.

### *La Madonna Medici e il tema del limbo a Firenze*

Figure di giovani seminudi comparabili a quelli presenti nel dipinto di Michelangelo compaiono in due tondi con la Vergine di Luca Signorelli, riconosciuto sperimentatore nel campo del nudo.<sup>196</sup> Nel tondo di Monaco, proveniente da palazzo Ginori, la figura nuda nella posa dello *Spinario* (che compare identica anche in una delle tavole per l’altare Bichi di Siena) è stata letta come san Giovanni Battista, come neofita o come pastore arcadico.<sup>198</sup> Più vicina al tondo di Michelangelo, al quale la accostò già Burckhardt nel 1855, è la *Madonna Medici* degli Uffizi, “consapevole compromesso” tra il tondo e il formato rettangolare in quanto costituita da due supporti lignei distinti, il tondo centrale e la *grisaille* quadrangolare, probabilmente concepiti fin dall’inizio per essere congiunti a lavoro concluso (tav. XXVIII).<sup>199</sup>



45. Piero d'Argenta, *Tondo con la Vergine e il Bambino*

Nella *Madonna Medici*, dietro alla Vergine con il Bambino in primo piano, su una specie di isola circondata dall'acqua si vedono quattro figure seminude: un giovane seduto a destra e tre a sinistra, di cui due con uno strumento a fiato in mano e il terzo in piedi, di spalle, appoggiato a una canna. Altri elementi in comune con il *Tondo Doni* si trovano nella *grisaille*: due profeti a figura intera in nicchie circolari, paragonabili alle teste della cornice, e il Battista nella nicchia centrale, con l'iscrizione “ECCE AGNIUS / DEI”. Simili, inoltre, sono il tipo della Madonna dell'Umiltà e l'acqua che scorre dietro al gruppo sacro.<sup>200</sup> Nel tondo di Michelangelo sono invece assenti gli elementi architettonici dipinti da Signorelli, cioè un arco in rovina, un arco roccioso e un

tempio circolare sullo sfondo. Le quattro figure seminude alle spalle della Vergine di Signorelli condividono con i nudi di Michelangelo non solo l'età, ma anche la separatezza e il disinteresse rispetto al gruppo sacro, sebbene siano dipinti in atteggiamenti apparentemente più sereni. Forse per questo, quando non sono descritti semplicemente come "uomini nudi", questi giovani sono più univocamente letti come pastori arcadici del mondo pagano, anche per l'associazione tra questa Madonna e la *Corte di Pan* già a Berlino, dipinti entrambi, secondo Vasari, per un membro della famiglia Medici.<sup>201</sup> Nel dipinto con la Vergine sarebbe da ricercare, come nel *Pan*, il tema mediceo del ritorno dell'Età dell'oro, portata da Cristo ma anche dai Medici, sebbene "there are strong reasons to believe that the *Medici Madonna*, like the *Tondo Doni*, is concerned explicitly with Baptism in a syncretistic manner characteristic of late quattrocento humanism".<sup>202</sup>

Queste interpretazioni associano correttamente i nudi al mondo pagano, che è appunto lo stesso dei non battezzati. A mio parere, tuttavia, non è necessario specificare la loro identità in riferimento a una concezione platonica dell'amore (nel caso dei nudi del *Tondo Doni*) o come pastori virgiliani che alluderebbero all'età dell'oro (nel caso di Signorelli). Come i due profeti nella *grisaille*, queste figure seminude occupano innegabilmente uno spazio liminale. La somiglianza con le posizioni rispettive delle teste intagliate nella cornice e dei nudi nello sfondo del *Tondo Doni* rende assai difficile pensare, come invece riteneva Toesca,<sup>203</sup> che Michelangelo non avesse visto il tondo di Signorelli magari in un palazzo mediceo – forse nel periodo in cui era stato al servizio di Lorenzo di Pierfrancesco (autunno 1495-giugno 1496) che abitava nella villa di Castello – e che non lo avesse avuto in mente al momento della concezione del dipinto per Agnolo Doni.<sup>204</sup> Quali sono le conseguenze di questo rapporto formale tra i due dipinti? È possibile, su questa base, estendere al dipinto di Signorelli l'ipotesi interpretativa qui proposta per i nudi del *Tondo Doni*, pur in mancanza di prove contestuali? Purtroppo, del dipinto di Signorelli non si sa molto più di quello che dice Vasari nel 1550 e non si conosce alcun documento affidabile per la datazione, che oscilla nella bibliografia tra il 1487 e il 1497. L'opera appare comunque in alcuni inventari più tardi della villa di Castello (1598, 1634), prima di essere trasferita agli Uffizi (1779).<sup>205</sup> Per quanto la committenza laurenziana non sia provata e resti difficile stabilire per quale ramo della famiglia il dipinto sia stato eseguito,<sup>206</sup> bisogna ricordare che il tema del

destino dei bambini non battezzati era noto anche nella cerchia medicea. In un'opera dedicata a Lorenzo dei Medici (1489), Giovanni Pico distingueva tra felicità naturale e felicità soprannaturale facendo appunto il caso dello stato di separatezza degli infanti non battezzati:

su queste basi si spiega la sorte dei bambini che morirono prima del battesimo. Essi restano per conto loro (*apud se manent*), senza perdere i loro beni e senza arricchirsi di quelli divini.<sup>207</sup>

Non ci sono elementi per considerare questo passo di Pico come una fonte del dipinto di Signorelli; tuttavia, il passo ci fornisce un'importante chiave di lettura dei due dipinti in questione. Non v'è alcun dubbio, infatti, che i nudi di Signorelli, come quelli di Michelangelo, “rimangano per conto loro” rispetto alle figure sacre dei due dipinti. Anche se non ci sono dati, nel caso di Signorelli, per sostenere il riferimento al tema specifico dei bambini, questo elemento di separatezza delle figure dello sfondo, impegnate in attività svolte tra di loro e senza rapporti con il gruppo sacro in primo piano, è meglio leggibile attraverso il passo di Pico. Proprio questa liminalità visiva, che le figure di Signorelli condividono con quelle di Michelangelo, rende possibile descrivere questi seminudi come figure del limbo – un'umanità pagana immediatamente al di fuori e intorno allo spazio sacro.

In conclusione di questo capitolo, dobbiamo chiederci perché l'iconografia del *Tondo Doni* non ebbe un seguito più ampio. A ragioni di gusto e di difficoltà compositiva si possono aggiungere due considerazioni: la condanna della predicazione profetica nel 1516, che contribuì probabilmente alla caduta in oblio dell'idea della resurrezione sulla terra delle anime del limbo, così come era stata descritta da Savonarola, e la definitiva censura formulata alla fine del Cinquecento da Roberto Bellarmino e in parte ripresa, come vedremo più avanti, da Francisco Suárez. Queste due ragioni contribuirono al fatto che il tondo, tolto dal suo contesto originario fin dal 1595 per essere precocemente musealizzato e presto non più compreso, restasse unico.<sup>208</sup> Benché per l'impianto delle figure e per la qualità del colore sia da considerare un “emblema fondamentale” per la pittura fiorentina successiva, la sua fortuna figurativa diretta fu infatti assai scarsa.<sup>209</sup> Oltre a una copia attribuita a Bachiacca che però traslascia i nudi, se ne conosce, finora, solo una seconda, tarda, di area fiamminga e di formato rettangolare.<sup>210</sup> Molta più fortuna ebbero alcune Madonne dipinte da altri maestri fiorentini come

la cosiddetta *Madonna del libro* di Pontormo, a sua volta influenzata senz'altro dalla *Madonna Doni* (anche per il motivo del nudo nello sfondo) e di cui esistono almeno venticinque copie,<sup>211</sup> o l'enigmatica *Madonna con Bambino, San Giovannino, e due giovani* di Andrea del Sarto, di cui esistono nove copie con le stesse figure e quattordici che omettono l'angelo con un santo presente nel paesaggio.<sup>212</sup> Sarebbe suggestivo vedere nelle due figure di angeli, o di bambini, che compaiono insieme a san Giovannino in questa invenzione di Andrea del Sarto, una qualche allusione a temi escatologici, se non proprio al tema del limbo.<sup>213</sup> La riproduzione del tondo di Michelangelo, presente nelle collezioni medicee fin dal 1595 e presto esposto nella Tribuna, non sembra avere interessato troppo neanche l'ambito del disegno e dell'incisione.<sup>214</sup> Ma i nudi nel luminoso paesaggio dello sfondo, ovvero l'elemento davvero distintivo di questo tondo enigmatico e difficile, tornano sotto diversa forma nella pala d'altare di Ferry Carondelet in cui fra' Bartolomeo e Mariotto Albertinelli, tra 1511 e 1512, diedero vita a una visione simile del destino intermedio e naturale dei pagani.

## Capitolo quinto

### *Oltretomba pagano*

#### *Sovrapposizioni*

Le opere d'arte che abbiamo discusso nel capitolo precedente danno corpo a differenti immagini di un'umanità non cristiana collocate subito al di fuori o ai bordi del mondo della grazia. Visivamente, queste opere non hanno a che vedere con le coeve immagini normative dei due limbi, ma sembrano sfruttare invece le risonanze di questa nozione in modo estremamente innovativo.

Durante il Rinascimento, il dibattito sul destino dei bambini non battezzati si era in effetti sviluppato nel quadro di una discussione assai più ampia che riguardava il tema della salvezza di tutti i pagani, inclusi gli antichi filosofi, i virtuosi non cristiani e gli abitanti del Nuovo Mondo. Di fatto già a partire da Dante, e ancora di più in seguito, tutti questi diversi temi si nutrono a vicenda.

Per Dante le descrizioni scolastiche dello stato dei bambini non battezzati erano servite a immaginare la condizione dei magnanimi. A sua volta, la condizione dei bambini era stata paragonata, a partire dagli scolastici, a quella degli antichi patriarchi biblici da un lato, e dei filosofi dall'altro: già Guillaume d'Auvergne aveva infatti riportato l'idea che le anime degli innocenti non battezzati, che non potevano raggiungere la beatitudine soprannaturale, potessero però attingere alla conoscenza di tutte le cose naturali, proprio come i filosofi. Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, questa idea ebbe poi grande sviluppo durante il Rinascimento. Abbiamo anche già visto che, fin dal terzo-quarto secolo, ovvero ben prima della nascita della stessa nozione di limbo, i seguaci di Pelagio avevano equiparato le anime dei bambini non battezzati a quelle dei pagani.

Questa associazione continuò nel tempo, a diversi livelli: nella versione dotta, il tema dell'equivalenza tra la conoscenza attingibile alle anime dei bambini e quella dei filosofi fu sviluppato specialmente dai teologi tomisti; al livello di pratiche e linguaggi popolari, i bambini non battezzati erano chiamati *tout court* "pagani", e le loro ossa, che servivano anche per fatture e magia terapeutica, "ossa pagane".<sup>1</sup>

Sorge quindi una domanda ulteriore: nel momento del grande rinnovamento della riflessione sul mondo e sulla filosofia antichi – una riflessione spesso, ma non sempre, anche incoraggiata dall'interesse a conciliare in un unico sistema coerente, per quanto ancora in un'ottica cristiana, le eredità di diversi passati, anzitutto quello pagano, quello ebraico e quello cristiano – che sviluppi vi furono della specifica idea del limbo dei pagani e, più in generale, riguardo alla salvezza al di fuori del Cristianesimo?

Sarebbe ovviamente impossibile seguire qui questo dibattito in tutti i suoi aspetti.<sup>2</sup> Possiamo però procedere, ancora una volta, per sondaggi, partendo dal caso fiorentino. Molti dei diversi episodi analizzati finora portano a individuare una centralità del contesto rinascimentale fiorentino per gli sviluppi del tema del limbo. Abbiamo visto come il limbo dei bambini comparisse nei testi filosofici e religiosi, sia dotti (come l'*Heptaplus* di Giovanni Pico), sia popolari (come il *Contrasto* attribuito a sant'Antonino), e in particolare negli scritti di Savonarola che, stando a Condivi, Michelangelo conosceva.<sup>3</sup>

### Lux e lumen: Marsilio Ficino

Anche Marsilio Ficino si occupò estensivamente del tema. Nell'ultimo paragrafo dell'ultimo capitolo della sua principale opera neoplatonica (ovvero in una posizione speciale di chiusura), egli affronta la questione del destino intermedio delle anime, discutendo a lungo della condizione neutra dei morti prima del tempo, e in particolare degli infanti morti prima dell'uso della ragione.<sup>4</sup> È da notare come, mentre Ficino non usa la parola *limbo*, la prefazione del libraio al lettore, in un'edizione francese del 1559, annuncia che il libro parla "de limbo".<sup>5</sup>

Non essendo né "misere" come spiriti terrestri né "beate" come quelli celesti, è probabile che queste anime non si lamentino giacché sono spiriti intermedi che risiedono in un'aria più pura di quella terrestre e che possono godere se non della luce divina (*lux*), almeno dello splendore che emana dalla luce divina ed è



diffuso attraverso le cose create (*lumen*).<sup>6</sup> Se le anime confinate nel purgatorio, che sono in una condizione molto peggiore, risorgono infine alla beatitudine, non dovrebbe apparire sorprendente – continua Ficino – che le anime che si trovano nella “regione intermedia dell’assenza di pena” (*in regione indolentiae media*), che è più vicina alla beatitudine, possano anche loro avanzare verso la beatitudine.<sup>7</sup> Anche per Ficino c’è dunque una possibilità di avanzamento verso la salvezza di queste anime.

Tale possibilità di salvezza intermedia e graduale era quella che Ficino attribuiva esplicitamente anche ai filosofi antichi. In una lettera “de salute philosophorum ante Christi adventum”, databile tra il 1474 e il 1495 e indirizzata all’umanista Antonio Ivani da Sarzana, lo stesso Ficino aveva attribuito una simile regione “media” anche ai pagani virtuosi, che “evitavano gli inferi, ma non potevano meritare i cieli, senza la grazia di Cristo”.<sup>8</sup> Cito il testo nella traduzione italiana che fu approntata nel 1546 da Felice Figliucci:

Pitagora, Socrate, e Platone, e molti altri simili, essendo di uno Id-dio cultori, e di buonissimi costumi ripieni, per questa Mosaica, o naturale scienza, erano da l’inferno liberi, ma il cielo senza la gratia di Christo, meritar non potevano. Per il che in una certa regione a questi due in mezzo (*in mediam quandam regionem*) erano mandati, la quale il limbo era detta. Dove del avvenimento del Messia, ovvero per li Profeti, gli quali erano quivi finalmente posti, ovvero per gli angeli eron fatti certi. E per questo i gentili e li giudei similmente, prima sotto la speranza di esso Christo, quindi per la presenza di Christo al cielo se ne tornorono.<sup>9</sup>

“I gentili e li giudei [...] al cielo se ne tornorono”: diversamente da ciò che avveniva nel contrasto dello pseudo-Antonino, per Ficino i pagani avrebbero però poi lasciato il limbo per raggiungere il cielo al momento della venuta di Cristo. Un secolo più tardi, un simile accostamento tra gentili e giudei liberati da Cristo sarebbe riaffiorato, con accenti diversi, nell’incisione della *Croce vivente* diffusa dal frate minore Vincenzo da Padova, che abbiamo visto sopra.

*Antiche corti, antichi uomini: da Machiavelli a Sabba da Castiglione*

Marsilio Ficino non fu l’unico autore, in questo periodo, a sviluppare esplicitamente l’immagine dei pagani e della loro sal-

vezza. Le immagini dell'aldilà dei pagani cominciarono a sovrapporsi e a tradurre le idee morali degli umanisti.

La nozione di un luogo per i virtuosi che fecero una morte non cristiana risuona nella lettera lasciata in carcere dal suicida Filippo Strozzi, che varia sul tema dantesco della collocazione liminale di Catone alle porte del purgatorio: "l'anima mia a Dio, somma misericordia, raccomando, umilmente pregandolo, se altro darle di bene non vuole, le dia almeno quel luogo dove [sono] Catone Uticense ed altri simili virtuosi uomini [che] tal fine hanno fatto".<sup>10</sup> La lettera di Filippo Strozzi è datata 1538, anno della sua morte, e rimanda a discussioni etiche più ampie, alle quali presero parte altri uomini del tempo, incluso Niccolò Machiavelli. Vale la pena esplorare il dossier che abbiamo in proposito.

Secondo un testimone del tempo, Giovan Battista Busini che ne scrisse a Benedetto Varchi, Filippo Strozzi sarebbe stato tra coloro ai quali Niccolò Machiavelli, in punto di morte, avrebbe raccontato un "tanto celebrato sogno", morendo poi così "malissimo contento, burlando". La complessa vicenda della trasmissione di questo sogno, che Busini non descrive pur alludendo a una morte blasfema, è stata vagliata e ricostruita da Gennaro Sasso.<sup>11</sup> Secondo la versione tramandata da Étienne Binet (1629), che fu poi ripresa da Pierre Bayle, il sogno, o meglio *l'illusion* di Machiavelli, sarebbe stata questa: in punto di morte, egli vide una schiera di povera gente, "fort mal en ordre" e in piccolo numero, e gli fu detto che questi erano quelli del paradiso; vide poi un'innumerabile schiera di "personaggi pieni di gravità e di maestà" – come un senato, dove si trattavano affari di stato e molto seri. Intravide Platone, Aristotele, Seneca, Plutarco e Tacito e gli fu detto che questi erano i dannati. Alla domanda dove avrebbe preferito essere, rispose che avrebbe di gran lunga preferito stare all'inferno con questi grandi spiriti (i *magnanimi* di dantesca memoria), piuttosto che "avec cette vermine de ces belistres qu'on luy avait fait voir".<sup>12</sup> Ora, come già Sasso notava dopo aver valutato la possibile verosimiglianza di questa tradizione indiretta, è possibile indicare diversi altri passi di Machiavelli accostabili alla tradizione del sogno. Per noi, sono rilevanti soprattutto due di questi luoghi.

Agli anni di Pier Soderini, cioè allo stesso tempo o poco dopo il momento in cui Michelangelo lavorava al suo tondo in pittura, risale un epigramma satirico, la cui datazione precisa è incerta ma che è attribuito con quasi totale certezza a Machiavelli. In questo epigramma, Machiavelli assegna come unica di-

mora adatta all'“anima sciocca” di Soderini proprio il limbo dei bambini, collocato al di fuori e, anzi, sopra all'inferno:

La notte che morì Pier Soderini,  
l'anima andò de l'inferno a la bocca;  
gridò Pluton: – Ch'inferno? Anima sciocca,  
va su nel limbo fra gli altri bambini –.<sup>13</sup>

Soderini *exclusus* insomma, non dal paradiso (come il Giulio II di Erasmo), ma dall'inferno. Benché già Sasso avesse notato il chiaro riferimento strutturale all'inferno dantesco, si dice di solito che questo epigramma non sarebbe che la precipitazione del giudizio politico sulla “pazienza e bontà” di Soderini espresso ancora cautamente nel capitolo III dei *Discorsi*, ai paragrafi 3 e 9, senza soffermarsi troppo sul riferimento al limbo in questa catabasi ridicola di Pier Soderini, che, oltre a ricordare, rovesciandolo, il *Giulio escluso* di Erasmo, attesta ulteriormente la fitta circolazione dell'immagine del limbo dei bambini a Firenze.

Il limbo di Machiavelli è il contrario del limbo di Dante: non è il limbo dei savi, ma il limbo degli sciocchi. Un politico abile può giustamente meritare l'inferno; ma Soderini rappresenta il contrario della politica, e per la sua incapacità non merita l'inferno. Se il limbo di Dante celebrava le virtù non cristiane, il limbo di Machiavelli è il posto di chi è “buono e paziente” ma sprovvisto di virtù e “sciocco” come un bambino – è insomma il luogo della non politica.

L'inferno di Machiavelli, invece, se decidiamo di affidarci alla tradizione del sogno, assume e allarga i contorni del “nobile castello” degli spiriti magni. Il limbo dantesco (i cui echi si ritrovano chiaramente nella visione riportata da Binet, ad esempio nella *gravité* dei personaggi maestosi) sembra arrivare a occupare tutto l'inferno, che tende così a diventare una sorta di “oltretomba pagano”, assai più attraente del paradiso.<sup>14</sup>

In fondo, anche l'immagine del colloquio con gli antichi, descritta da Machiavelli nella sua famosa lettera a Pier Vettori, evoca, sebbene per via più chiaramente allegorica, uno spazio a parte per i loro spiriti e per un incontro personale con loro, simile a quello messo in scena nel limbo di Dante (“entro nelle antiche corti delli antiqui huomini; dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo che *solum* è mio...”).<sup>15</sup> Quello che mi preme suggerire è il punto al quale si poteva arrivare, facen-

do leva su alcuni degli elementi insiti nella nozione di limbo così come era stata trasformata da Dante.

Oltre il rovesciamento satirico tra inferno e paradiso e l'allegoria dell'incontro con gli antichi, probabilmente, non si poteva andare – in quel tempo, e in quel contesto in rapido cambiamento. Possiamo leggere come riprova un testo di uno scrittore e amante di cose antiche, Sabba da Castiglione, di soli undici anni più giovane di Machiavelli ma morto assai più tardi, nel 1554. Uno dei suoi *Ricordi*, pubblicati la prima volta nel 1545, è indirizzato a correggere l'abuso diffuso di dare ai figli “gli antichi nomi degli huomini grandi, illustri, et famosi”, i nomi greci, latini e cartaginesi, invece dei nomi dei santi. Al contrario che in Dante, Sabba avverte che le anime dei “magnanimi”, come Alessandro, Cesare e Annibale “et de gli altri simili stati al mondo grandi”, sono all'inferno. Ci sorprende quasi leggere allora che i filosofi rimangono comunque confinati nel limbo, come per Dante: “se il medesimo o altri mi ricercasse ove io tengo siano le anime di Socrate, di Platone, di Aristotele, dei due Catoni, et degli altri gran filosofi, li qual vissero secondo la legge della natura, io gli dirò che per certo tengo non siano in Paradiso, né in Purgatorio, perché senza la fede è impossibile piacer a Dio, ma che siano in un limbo come dice la Scrittura *in lacu ubi non est aqua*”.<sup>16</sup> Il lettore di questo ricordo “cerca il ponere nome ai figliuoli” si aspetterebbe a questo punto anche una menzione del limbo dei bambini, ma esso non compare. Invece la questione del battesimo non è affatto lasciata in sospeso, anzi è trattata a lungo insieme alla condanna di coloro che si rifiutavano di accettare la grazia (“gli ostinati e pervicaci giudei”):

Dapoi data la legge al gran Moise nel Monte Sinai, et [...] dapoi data la circoncisione al gran patriarca Abraam, io credo che li circoncisi si salvassero; perché la circoncisione a quei tempi della scritta legge operava la remissione dell'originale peccato, come al tempo della rivelata gratia il sacro battesimo, vero è che quella non apriva le porte del paradiso come hora apre il battesimo [...]. Insomma io tengo, che quelli che al tempo della legge scritta credevano in Christo venturo si salvarono, et quelli che dapoi lo advento di Christo non crederono il Messia esser venuto, come gli ostinati e pervicaci giudei, tutti si dannano.

E ci vengono anche spiegati alcuni casi che sembrerebbero fare eccezione a questo schema, in particolare quello di Giobbe che “si salvò”, per quanto gentile e non circonciso, proprio perché “la circoncisione non era universale, come il santo battesi-

mo”, in quanto fu data solamente ad Abramo e “a quelli del suo seme”, et perciò “la circoncisione non fu necessaria alla salute di Giobbo”. Ma quanto al destino dei bambini innocenti non battezzati non ci viene detto se sia l’inferno o il limbo, anche se Sabba si dilunga, comunque, sulla necessità del battesimo, persino con un aneddoto personale relativo a un trovatello da lui fatto battezzare. Sembra quasi che il silenzio sul limbo dei bambini sia intenzionale. Del resto, il lettore dubbioso, che ne volesse sapere di più “come curioso ove non bisogna”, viene infine indirizzato “alla scuola dei sacri teologi cattolici et christiani, li quali vi chiariranno ogni dubbio della confusa mente, pur che vogliate più credere a loro, che alle vostre false et pazze impressioni, le quali nascono dalla colpa dei nostri primi parenti”.

La lunga discussione sui nomi e sulla geografia dell’aldilà presentata dall’ormai timorato Sabba da Castiglione sembra rispecchiare la delusione dell’autore nei confronti di un mondo che aveva amato: quello della cultura umanistica e antiquaria e della vita condotta tra Mantova, Rodi e Roma, prima di ritirarsi come commendatario di una chiesa di provincia, a Faenza.<sup>17</sup> Si tratta infatti di un discorso, comune anche ad altri scrittori della stessa generazione di Sabba da Castiglione, fondato su una cultura ecclesiastica che sembra imporsi fino quasi a confutare l’ammirazione umanistica per la grandezza dell’antichità. Restano la preoccupazione di spiegare la salvezza di Giobbe così come la sopravvivenza dell’idea che il limbo dei filosofi esista davvero.

### La Scuola di Atene

Ora, una delle più imponenti rappresentazioni rinascimentali di uno spazio separato, in questo caso una grandiosa architettura classicheggiante, in cui dimorano gruppi di filosofi in discussione tra loro è senz’altro la cosiddetta *Scuola di Atene*, dipinta da Raffaello su una delle quattro pareti della sala della Segnatura nei Palazzi Vaticani tra il 1508 e il 1511 (fig. 46). È quindi inevitabile, a questo punto, considerare l’ipotesi che questa immagine, discussa e notissima, contenga una reminiscenza del tema del limbo, e in particolare del limbo dantesco, secondo un’ipotesi già avanzata da Hubert Grimme nel 1926.<sup>18</sup> Certamente, i versi in cui Dante descrive il “nobile castello” e la “filosofica famiglia” in esso dimorante non possono essere considerati, come riteneva Grimme, una fonte diretta dell’affresco; non

è da escludere però che l'immagine dantesca, che come abbiamo visto era stata ampiamente sviluppata durante il Rinascimento da diversi autori, costituisca un precedente letterario – verosimilmente noto sia al pittore, sia ai suoi committenti – dell'idea di rappresentare i filosofi antichi in diverse attitudini e in conversazione tra loro, in uno spazio mondano, separato da quello dell'ordine divino.<sup>19</sup>

Non v'è dubbio che l'immagine del gruppo dei filosofi su questa parete della sala della Segnatura – sala che, probabilmente, ebbe in origine la funzione di biblioteca – offra una rappresentazione della filosofia (la cui personificazione compare nel corrispettivo medaglione nel soffitto), così come le due pareti contigue rappresentano, rispettivamente, la poesia, con il *Parnaso*, e la giustizia, con le virtù e le due immagini di *traditio legis* civile (*Treboniano che consegna le Pandette a Giustiniano*) e canonica (*Gregorio IX approva le Decretali*); infine la parete di fronte è dedicata alla teologia, con la cosiddetta *Disputa del Sacramento*.<sup>20</sup> Vedere nella *Scuola d'Atene* e, quindi, anche nel *Parnaso* (dove, tra altri poeti, compare Virgilio che, dietro alla figura di Omero,



46. Raffaello, *Scuola d'Atene*



47. Raffaello, *Il Parnaso*

indica a Dante il gruppo di Apollo con le muse, fig. 47), qualche reminiscenza del limbo dantesco significa considerare l'ipotesi che queste due pareti non contengano solo rappresentazioni puramente "allegoriche" della filosofia e della poesia, ma anche una rappresentazione fittizia, o una visione, degli spazi oltremondani riservati agli spiriti dei poeti e dei filosofi. Nella cosiddetta *Disputa del Sacramento* compare un'immagine della corte celeste nella quale figurano, in una singolare combinazione, figure di santi e figure di profeti e di giusti, tra cui si riconoscono almeno Abramo, Davide e, forse, Giobbe.<sup>21</sup> Come è stato notato, si tratta di quei giusti che, liberati appunto dal limbo al momento della discesa di Cristo in virtù della loro pia attesa, furono condotti in paradiso. Anche le pareti dedicate alla filosofia e alla poesia potrebbero quindi includere un riferimento ai mondi in cui dimorano i poeti e i filosofi antichi, non assunti in paradiso ma destinati a una vita intermedia e filosoficamente attiva in eterno, come suggerito da Dante. Questa finzione dei quattro spazi separati per la teologia, la filosofia, la poesia e il diritto, mentre richiama certamente l'ordine delle discipline presenti in una biblioteca, esibisce visivamente anche un ordine ideale favorevole ai filosofi e ai poeti pagani – e non solo ai profeti dell'Antico Testamento.

### *Figure liminali*

Uno studio recente dedicato al ciclo degli *Antenati di Cristo* nella cappella Sistina ha insistito sul fatto che l'iconografia cristiana va ripensata in termini di sistema, di iconografia strutturale e di "concezione morfologica dell'iconologia".<sup>22</sup> Condivido pienamente l'idea che per comprendere un sistema visivo si debbano studiare non solo il centro, ma anche i suoi margini, gli spazi e le figure intermedie, e, insieme, i limiti della figurabilità.<sup>23</sup> Gli *Antenati di Cristo*, dipinti nelle lunette alla sommità delle pareti e nelle vele alla base della volta, dunque ai suoi margini, con alcuni attributi iconografici che dovevano far pensare agli ebrei romani del Cinquecento, sono figure torpide, "liminali", terrestri e "*ab-sorbées*",<sup>24</sup> rappresentanti di una umanità minore, non eroica e non toccata dalla grazia. L'atteggiamento assorto di queste figure, che si oppone alla loro inesistente "teatralità", conferisce loro, ai nostri occhi, un aspetto incredibilmente moderno. In questo importante libro, la nozione di limbo non viene mai menzionata. Come abbiamo brevemente accennato alla fine della parte prima, nessun teologo propose il limbo come destinazione degli ebrei contemporanei. Tuttavia, la nozione cristiana di limbo potrebbe arricchire ulteriormente il discorso critico-estetico su questa serie di figure, che Michelangelo decise di dipingere nel modo descritto da Careri in queste sezioni spaziali al confine tra le pareti e la volta della cappella.

Tali figure non sono le uniche presenze liminali della cappella Sistina, ma una discussione più ampia sul tema delle figure marginali in Michelangelo e più in generale nell'arte cristiana ci porterebbe troppo lontano. Limitandoci ai casi che abbiamo già analizzato, ovvero quello del tondo per Agnolo Doni, della pala Carondelet di fra' Bartolomeo e della *Madonna Medici* di Signorelli, si può sostenere l'ipotesi che le figure nude o seminude rappresentate ai margini dello spazio pittorico di questi dipinti, e assortite in azioni proprie che non riguardano il gruppo principale, alludano al tema del limbo dei pagani e dei bambini non battezzati.

Per sviluppare ulteriormente lo studio di questo tema nell'arte cristiana sarebbero necessari una riflessione più attenta sulla gamma di dispositivi visivi utilizzati per la rappresentazione di figure marginali e uno studio di quali figure compaiono più spesso ai margini. In particolare, si dovrebbe tornare a studiare in questa chiave l'uso della *grisaille*. Come rilevò già Jacob Burckhardt in un passo del suo famoso *Cicerone* che, con tutta probabilità, anche Aby Warburg ebbe presente durante il suo



viaggio a Orvieto del 14 marzo 1929, specialmente Signorelli fu capace di servirsi in modo significativo del monocromo nelle sezioni marginali delle sue opere per dare un riscontro biblico e profetico, e in certi casi anche mitologico, agli eventi della storia cristiana.<sup>25</sup>

Come è stato scritto, si tratta qui di una “tripla tipologia”. Che relazione c’è tra questo pensiero tipologico dei pittori e la storia visiva del limbo? Sulla base degli elementi visti fin qui, è possibile formulare almeno un’osservazione più generale: per un insieme di ragioni e di fattori, che includono certo un notevole potere immaginativo e, forse, anche il fatto di lavorare in ambienti permeati da diversi fermenti culturali, durante il Rinascimento alcuni artisti furono capaci di rendere più visibili – in certi casi inventandole per la prima volta – queste figure dei mondi marginali e dei mondi intermedi, che potremmo definire “figure del limbo” in senso lato – profeti biblici, figure mitologiche, putti, pagani e figure umane buone ma non cristiane. Di solito esse sono collocate ai bordi dei sistemi visivi (in *grisaille* o meno) o ai margini del campo visivo.<sup>26</sup> La stessa nozione di limbo si riferisce a un margine, a un bordo, e può essere paragonata anche a una linea di demarcazione dallo spessore variabile che permette una sorta di inclusione ambigua e marginale di alcuni di coloro che non sono inclusi nel campo cristiano. È soprattutto tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento che troviamo teologi, scrittori e artisti interessati a sviluppare e a teorizzare, ognuno con i propri mezzi, nozioni come quelle di limbo o di *grisaille*. Usando una distinzione proposta da James Hankins, potremmo annoverare questi scrittori e artisti tra i “line-blurbers” piuttosto che tra i “line-drawers”.<sup>27</sup> Tra Quattrocento e Cinquecento questo interesse per i limiti del Cristianesimo, per il tema della salvezza dei non cristiani buoni e per la messa a fuoco del loro spazio nel sistema cristiano sembra essere stato nutrito da esigenze intellettuali, comuni a un gruppo molto ristretto di persone, che andavano nella direzione di facilitare, se non una conciliazione tra i diversi mondi antichi e il Cristianesimo della loro epoca, almeno una presa in conto del fatto che i bordi della salvezza potevano essere molto affollati.

### *Nuovi pagani*

Per questa evoluzione culturale fu decisivo il fatto che nuove schiere di innocenti ignari del battesimo e del Cristianesimo si

fossero affacciate sulla scena della storia della salvezza. La scoperta del Nuovo Mondo cambiò le coordinate anche della teologia. Alla fine del Quattrocento, teologi e uomini di chiesa furono costretti a riesaminare formule rodate – come l'adagio *extra ecclesiam nulla salus* riaffermato dal Concilio di Firenze nel 1442 (bolla *Cantate Domino*) – per accordarle, bene o male, alla nuova realtà.<sup>28</sup> Mentre nello *Speculum* di Bartolomeo Sibilla, stampato la prima volta nel 1493, non poteva figurare ancora la domanda relativa a quegli adulti innocenti che, come l'Europa avrebbe scoperto di lì a poco, si trovavano al di fuori della Chiesa, non nel passato ma nel presente, questa domanda comparve in opere simili stampate negli anni immediatamente successivi.

Fin dal primo momento, ci fu chi assimilò la condizione dei nuovi pagani a quella dei bambini non battezzati. L'idea affiora, ad esempio, nel *Dialogo dell'anima* che il minore conventuale parmense Melchiorre Frizzoli (m. 1520) pubblicò a Milano nel 1499, ristampato due volte negli anni trenta del Cinquecento.<sup>29</sup> Prendendo ogni precauzione rispetto a eventuali discordanze con la dottrina,<sup>30</sup> Frizzoli rispondeva a diverse questioni relative all'anima e alle sue destinazioni attraverso il dialogo tra Microcosmo ("minor mondo, cioè l'homo") e Theosebia ("il culto divino, o vera sapienza"). La chiusura dell'autore nei confronti degli infedeli maomettani non gli impedì di pensare immediatamente alla soluzione del limbo per tutti gli innocenti che non fossero a conoscenza del Cristianesimo:

Microcosmo: – Che debbiamo noi dire di tutti li innocenti, di tutte le natione del mondo nel presente tempo? Theosebia: – Tutti gli innocenti di qualunque natione del mondo, o christiani, o non christiani, li quali morino con il sol peccato originale senza il rimedio del battesimo tutti se includino in quel medesimo luoco sotto quella medesima sentenza in detto limbo, salvo se fossero occise per la fede, o perché non venissero al culto di Dio fossino occisi da infideli, o da heretici, accioché non fossino battizzati, et che non potessino mai adorare il suo creatore per qualunque modo fossino occisi in dispetto, et ingiuria del creatore, o della fede, il suo sangue gli seria battesimo, et le anime sue evolariano al cielo empireo felice.<sup>31</sup>

In questi anni, il limbo come contenitore di anime altrimenti mal catalogabili sembrò offrire una soluzione anche per il problema inedito posto dalle tante nuove anime non raggiunte dal Vangelo, di cui si era appena venuti a conoscenza. È difficile stabilire se il minore conventuale di Parma avesse orecchiato l'idea da qualche parte o se questa fosse una sua personale riflessione.<sup>32</sup>

La proposta era nell'aria. Il tema fu trattato in modo più articolato anche dal giurista savoiano Claude de Seyssel, diventato consigliere di Luigi XII e poi arcivescovo di Torino dal 1518.<sup>33</sup> Nel suo trattato sulla provvidenza divina, pubblicato nel 1520, Seyssel assimilava la condizione dei pagani delle terre remote a quella dei bambini non battezzati, due categorie di anime che, sebbene non potessero ricevere la grazia *iustificans* o *beatificans*, avrebbero goduto di una grazia almeno *vivificans* e *illuminans lumine scilicet naturali*.<sup>34</sup> A entrambe le schiere di anime ("haec innocentium spirituum agmina") sarebbe spettata una delle diverse *mansiones* del Signore (secondo il passo giovanneo il cui uso fattone da Pelagio era stato condannato dal Concilio di Cartagine), diversa dall'inferno, non definita dalle scritture ma, almeno per i bambini non battezzati, chiamata limbo.<sup>35</sup>

I teologi che si occuparono in seguito della questione delle Indie non continuarono su questa strada. Essi da un lato elaborarono una teoria paternalistica del rapporto tra europei e indiani secondo la quale questi ultimi, come pensavano anche alcuni dei primi missionari entrati in contatto con loro, erano come "bambini della natura" da battezzare ed educare;<sup>36</sup> dall'altro cercarono di definire in modo più sottile la distinzione tra *fides explicita* e *fides implicita*.<sup>37</sup> In favore della prima teoria fu anche usato l'argomento che equiparava gli indios ai patriarchi del limbo (ad esempio da Domingo Báñez), ma tendenzialmente il tema (magari ancora presente in testi di altro tipo, come i commenti a Tommaso) fu lasciato da parte; vennero sviluppati piuttosto altri argomenti come quello della necessità della fede quale *medium necessarium* "vel in re vel in voto", secondo una distinzione che, come vedremo nella parte terza, aveva intanto aperto una via, destinata tuttavia a essere chiusa almeno nel mondo cattolico, persino per il problema del battesimo dei bambini.<sup>38</sup> La diffidenza ecclesiologica nei confronti della nozione di limbo ebbe la meglio sulle potenzialità offerte alla storia della salvezza dall'immagine di questa regione intermedia. Intanto, anche il problema del destino dei bambini non battezzati rimaneva aperto.



PARTE TERZA

*Dalla Riforma al Settecento*



All these upwhirled aloft  
Fly o'er the backside of the world far off  
Into a Limbo large and broad, since called  
The Paradise of Fools, to few unknown  
Long after, now unpeopled, and untrod.

J. MILTON, *Paradise Lost*, III, vv. 493-497







## Capitolo primo

### *Limiti della fede, limiti della Chiesa*

#### *Tipologia*

Uno dei più antichi argomenti cristiani in favore del battesimo degli infanti era stato quello tipologico, introdotto già nel III secolo da Cipriano e ripreso da Agostino, secondo cui gli effetti del battesimo portavano a completamento i benefici già adombrati nella circoncisione (la circoncisione era un “sacramento dato precedentemente in ombra e in immagine; ma con la venuta di Cristo, fu completato nella verità”).<sup>1</sup> Questo argomento fu utilizzato variamente, sia nei testi sul battesimo, sia nelle immagini. Ad esempio, sulla parete della prima campata della navata laterale nord della chiesa di Notre-Dame di Digione furono dipinte intorno al 1430-1435, forse da Jean de Maisoncelles, due scene che rappresentavano, rispettivamente, a sinistra una *Circoncisione* e a destra un *Battesimo*.<sup>2</sup> L'antico rito e il nuovo sacramento erano messi in relazione da un'iscrizione, oggi cancellata per metà, dipinta su una fascia che sormonta i due riquadri:

...agedunt circu[m]cisio quod ac baptism[us], excepto q[uod]  
regnu[m] celorum nu[m]du[m] i[n]trare potera[n]t.<sup>3</sup>

*Agedunt* può essere una corruzione di *agendum* o *accidunt*, e la lacuna iniziale è quindi integrabile in diversi modi.<sup>4</sup> È indubbio, comunque, che la seconda parte dell'iscrizione, con la ripresa di Gv. 3, 5 (“nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei”), evidenziasse più la fondamentale differenza tra i due riti che il loro parallelismo: dal pun-



to di vista cristiano, la circoncisione era simile al battesimo, ma non conferiva ancora l'accesso al regno dei cieli. L'immagine di Digione, nella quale P. Quarrré ha riconosciuto un possibile riferimento a un battesimo storico, insegnava soprattutto che il sacramento istituito dalla Nuova Legge era l'unico vero lasciapassare per la salvezza.

Di solito, secondo la mentalità tipologica cristiana, il parallelismo tra i due riti era sempre interpretato in questo modo, modo che non solo era ovviamente sfavorevole alla circoncisione, ma portava a un'interpretazione forte del battesimo d'acqua come unico accesso alla salvezza. Tuttavia, il confronto con i tempi storici precedenti all'istituzione del battesimo, insieme alla riconosciuta validità di tre tipi del sacramento (non solo "dell'acqua", ma anche "del sangue" e "dello spirito" – rispettivamente *fluminis*, *sanguinis*, *flaminis*), potevano anche aprire possibilità alternative.<sup>5</sup> Nei capitoli precedenti abbiamo seguito gli esiti di un'idea teologica abbastanza diffusa che, pur creando uno scenario consolatorio e ottimistico per il futuro stato dei bambini morti senza battesimo e porgendo così il fianco ad accuse di pelagianesimo, non aveva avuto come punto di partenza la messa in discussione dell'assoluta necessità del battesimo d'acqua per la salvezza. Vedremo ora come, a partire dal tardo Medioevo ma con importanti sviluppi in età moderna, una riflessione più radicale sui casi in cui fosse materialmente impossibile battezzare un bambino potesse condurre alcuni teologi, orientati a dare più peso alla misericordia di Dio che alle conseguenze della macchia originale, a prevedere una relativizzazione del rapporto di causa ed effetto tra il sacramento e la salvezza, anche sulla base di un confronto con la fede degli antichi.

### *Le preghiere dei genitori*

La storia sacra contemplava il caso di alcuni santi, in primo luogo la Vergine, ma anche Giuseppe e Giovanni Battista, che si credeva avessero ricevuto la loro santificazione nell'utero. Il concetto era bene illustrato, ad esempio, in una tavola di Jean Bellegambe dell'inizio del XVI secolo in cui è rappresentata sant'Anna in preghiera, mentre nel suo ventre appare la figlia in una gloria: alla scena assistono il papa promotore dell'Immacolata concezione di Maria (Sisto IV) e alcuni cardinali (*tav. XIX*).<sup>6</sup> Poteva la santificazione nell'utero di cui avevano goduto i personaggi sacri essere estesa al caso di tutti i feti, in particolare nei

casi rischiosi? In una predica dedicata a san Giuseppe e pronunciata per celebrare il giorno della Natività della Vergine durante i lavori del Concilio di Costanza (8 settembre 1416), Jean Gerson aveva invitato a sperare proprio in quest'accezione estesa della santificazione *in utero*, ricavando dal caso di Maria un "insegnamento devoto e morale da predicare devotamente e spesso".<sup>7</sup> Secondo Gerson, Dio non aveva legato la misericordia della salvezza "così tanto alle leggi comuni della tradizione cristiana, né così tanto agli stessi sacramenti da non poter, senza pregiudizio di quella legge, santificare dentro l'utero i bambini non ancora nati con il battesimo della sua grazia o con la virtù dello Spirito Santo".<sup>8</sup> Sulla base di questa fiducia nella misericordia divina Gerson aggiungeva un ammonimento rivolto a tutti i genitori:

devono dunque le donne incinte, e ugualmente i loro mariti, innalzare da parte propria e degli altri preghiere a Dio nel modo più scrupoloso e devono ricorrere ai santi angeli custodi degli uomini – anche quando sono bambini nell'utero – e a tutti gli altri santi e sante affinché, se per caso un infante non ancora nato è destinato a morire prima di riuscire a pervenire alla grazia del battesimo d'acqua (*baptismum fluminis*), il Signore Gesù sommo pontefice si degni di consacrarlo, per mezzo di una prevenzione misericordiosa, con il battesimo dello Spirito Santo. Chi infatti sa se per caso Dio non stia a sentire, anzi chi è in grado di non sperare più devotamente che non disprezzi la preghiera degli umili e di coloro che sperano in lui?

Anche se, in mancanza di rivelazione, la certezza di simili considerazioni non era data, e se proprio il concilio in corso a Costanza avrebbe dovuto occuparsi di stabilire se la santificazione di Maria fosse vera per necessità di fede non essendo contenuta nella Bibbia, l'invito alle preghiere per i feti sembrava utile non solo per incoraggiare la fede dei genitori, ma anche per "alleviare la loro angoscia mentre un bimbo muore senza battesimo, poiché in questo modo non è tolta ogni speranza".<sup>9</sup> Mentre l'attenzione era spostata sulle pratiche devote che potevano giovare ad alleggerire la disperazione dei genitori, la sorte dei bambini che fossero morti prima di poter ricevere il battesimo veniva affidata piuttosto alla misericordia di Dio. La via indicata da Gerson, oltre che essere ripresa da altri teologi come il tedesco Gabriel Biel, fu seguita soprattutto in ambito mistico, come testimonianza, due secoli dopo, una visione di Marina de Escobar (m. 1634) che sembra ispirata da quella antica di Perpetua.<sup>10</sup>

*La fede dei genitori e il battesimo “in voto”*

Una teologia di tipo più razionalista poteva portare a conclusioni anche più precise. Già nella prima metà del XII secolo gli stessi esponenti delle scuole che andavano elaborando l'idea del limbo dei bambini avevano individuato alcuni casi limite in cui la condanna all'inferno era giudicata una pena troppo spietata. Casi come quelli della carenza di acqua o della morte per strada si presentavano come i più ingiusti.<sup>11</sup> Alla sentenza di condanna, che andava sostenuta perché così era stato stabilito dai padri della Chiesa, si poteva obiettare, come fece ad esempio un seguace di Abelardo pur senza giungere a una conclusione definitiva, che i piccoli avrebbero dovuto invece essere salvati “in fide parentum, vel patrinorum”, così come altri, ad esempio i catecumeni adulti o i martiri, venivano salvati nella propria fede anche senza il battesimo.<sup>12</sup>

La stessa domanda relativa al ruolo sussidiario della fede dei genitori in caso di necessità comparve non solo in diversi commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, sotto forma di questione relativa alla salvezza “in fide aliena”, ma anche nel passo della *Summa* di Bamberg (1202-1206) in cui Weberberger ha rintracciato la prima comparsa della parola *limbus* in relazione ai bambini. L'anonimo di questa *Summa* chiede se qualche bambino non battezzato si possa salvare “in fide parentum”. Ora, questa espressione era correntemente usata dai teologi riguardo ai mezzi di salvezza forniti dall'ordinamento divino ai bambini nati prima dell'Antica Legge o sotto di essa, epoca in cui, se un neonato moriva prima del giorno in cui sarebbe stato circonciso, l'ottavo, sarebbe stato salvato grazie alla fede dei genitori.<sup>13</sup> Nel testo di Bamberg, la dimostrazione si basa quindi sul paragone con la fede antica, oltre che su due esempi pratici. Un genitore odierno, infatti, ha una fede altrettanto fervente degli antichi padri. Poiché nell'antichità la fede dei genitori bastava a salvare i loro figli, anche oggi un bambino deve essere salvato nella fede dei propri genitori. Tuttavia, neanche l'anonimo di Bamberg sembra decidere sulla questione, finendo invece con l'introdurre – in una delle prime occorrenze note relative ai bambini – la nozione di limbo: “e bisogna notare che coloro che muoiono senza battesimo, non sono né in paradiso, né in inferno, ma *in limbo inferni*”.<sup>14</sup> Mentre, come si è visto, la via del limbo fu ampiamente percorsa dai più influenti maestri di teologia, la questione delle eccezioni (come la morte per strada) non fu approfondita. Benché alcuni canonisti minori avessero continuato a

presentare la possibilità del battesimo “in fide parentum” nel caso di morte “in via”, i principali canonisti, ad esempio Ivo di Chartres o Graziano (*Decretum*, p. III, *De consecratione*, dist. IV, cc. I, III), non se ne occuparono.<sup>15</sup>

L'idea continuò tuttavia a circolare, riaffiorando per esempio nel commento dantesco steso nel Quattrocento da Bartolomeo Nerucci da San Gimignano,<sup>16</sup> finché, all'inizio del Cinquecento, l'argomento fu riproposto e sviluppato in modo autorevole dal frate predicatore Tommaso De Vio (1469-1534), nella tradizionale veste di un asciutto commentario alla *quaestio* 68 della terza parte della *Summa* di San Tommaso. Caietano, generale dell'ordine domenicano e cardinale, aveva ripreso in mano l'ultima parte della *Summa theologiae* per darla alle stampe con il proprio commento solo dopo la fine del 1518, una volta rientrato da una missione diplomatica che lo aveva portato alla corte imperiale di Augusta.<sup>17</sup> Qui, come legato pontificio, si era trovato ad affrontare anche la controversia appena deflagrata intorno agli scritti e alle azioni di Lutero. Con l'intenzione di portarlo a ritrattare, Caietano aveva discusso pubblicamente con lui nell'ottobre del 1518; in seguito, aveva continuato a sostenere il tentativo, fallito con la promulgazione della bolla *Exsurge Domine*, di far condannare attraverso una censura differenziata solo le affermazioni palesemente eretiche del monaco agostiniano, e non indistintamente tutta la sua dottrina.

Il commento alla parte III della *Summa theologiae* fu ultimato a ridosso di questi eventi, nel dicembre del 1520, anche se dato alle stampe solo nel 1523.<sup>18</sup> Gli articoli I, II e XI della *quaestio* 68 (*De suscipientibus baptismum*) della terza parte della *Summa theologiae* riguardavano i casi in cui l'amministrazione del battesimo è impossibile, o perché per qualche caso la morte la previene (art. II) o perché il feto muore nell'utero (art. XI). Nell'articolo II, Tommaso introduceva una fondamentale distinzione tra due modi possibili di essere senza battesimo: “et re et voto”, cioè sia di fatto, sia nelle intenzioni; oppure “re, sed non voto”, cioè il battesimo può mancare di fatto, ma non per quanto riguarda il desiderio di riceverlo.<sup>19</sup> In questo secondo caso, colui che muore prima di ricevere il battesimo può conseguire la salvezza senza effettivo battesimo, “in virtù del desiderio del battesimo, il quale nasce dalla ‘fede che opera mediante la carità’, attraverso la quale Dio, il cui potere non è vincolato ai sacramenti visibili, santifica interiormente l'uomo”. È il caso del catecumeno Valentiniano, riportato da Ambrogio.<sup>20</sup> Qui si ferma la *responsio* di Tommaso d'Aquino alla domanda “utrum aliquis

possit salvari sine baptismo".<sup>21</sup> Nell'articolo precedente, il primo della *quaestio* 68, veniva affermato che tutti gli uomini sono tenuti a ricevere il battesimo; nell'XI era dimostrata l'assoluta impossibilità di battezzare un feto nell'utero.

Come commento a questi articoli, Caietano introduce un ragionamento, apparentemente trascurato da san Tommaso, sui mezzi di salvezza riservati non ai catecumeni adulti, ma ai bambini o ai feti morti, appunto, nell'impossibilità di ricevere il battesimo. Riguardo ai primi due articoli della *quaestio* 68, l'unica cosa che Caietano ritiene necessario aggiungere "non irrationaliter" è che, "in caso di necessità per la salvezza dei bambini, sembra essere sufficiente il battesimo *in voto parentum*, in particolare con qualche altro segno esteriore".<sup>22</sup> La base razionale per l'affermazione relativa all'efficacia del *votum* (desiderio, ma anche intenzione) dei genitori è offerta dalla frase di Gregorio Magno inserita nel *Decretum Gratiani*, relativa alla successione storica dei mezzi di salvezza (di cui abbiamo visto un'illustrazione anche nell'immagine di Digione): "quello che presso di noi vale l'acqua del battesimo, ciò faceva presso gli antichi, per i bambini, la sola fede, per gli adulti, la virtù del sacrificio, per coloro che uscirono dalla stirpe di Abramo il mistero della circoncisione".<sup>23</sup> Come già alcuni dei primi scolastici, anche Caietano argomenta che la *sola fede* non possa essere stata di maggior virtù presso gli antichi che presso di noi; per questo, nel caso di necessità incombente, non è possibile che essa venisse in aiuto più allora che adesso. Se in passato, mancando ai bambini il soccorso proprio della salvezza, bastava la sola fede dei genitori, anche ora, quando manca al bambino il rimedio proprio della salvezza, che è il battesimo, deve essere sufficiente la sola fede del genitore, che offre il bambino a Dio. Non è di ostacolo, secondo Caietano, che presso gli antichi la fede del genitore fosse il rimedio proprio dei bambini, mentre ora, giunto Cristo nella carne, è stato istituito un sacramento sensibile come rimedio per i bambini. Infatti, come scrive Tommaso (art. I, *ad primum*), esistono la *fede* e il *sacramento della fede*, e dunque

intendiamo che, alla fede operante presso gli antichi, nel nostro tempo è stato aggiunto il sacramento della fede, *sub ratione possibilis* (nei limiti del possibile), non perché dissolva la virtù della fede, ma perché la porti a compimento.<sup>24</sup>

Quando l'impossibilità esclude il sacramento della fede, è lasciato spazio alla virtù della fede. Così un bambino sarà salvato

“per mezzo di un battesimo vero e proprio (*ex baptismo fluminis*), ricevuto nelle intenzioni del genitore, se fosse impossibile che lo stesso fosse battezzato dall’acqua”.<sup>25</sup> In tal caso, aggiunge Caietano, il genitore deve difendere il neonato nel segno della croce con l’invocazione della Trinità, e offrire così a Dio il moriente “in nomine patris et filii et spiritus sancti”. Le pratiche devote prescritte, che includono l’invocazione della Trinità come nel rito battesimale e l’offerta (*oblatio*) dell’anima a Dio, sarebbero state necessarie quale espressione esteriore della fede dei genitori, in modo analogo a quello che avveniva anche per i bambini del tempo della circoncisione che morivano incirconcisi prima dell’ottavo giorno. Questi infatti “erano salvati grazie a qualche benedizione o offerta”, anche perché non dovevano trovarsi in una condizione peggiore delle femmine, le quali potevano conseguire il rimedio prima dell’ottavo giorno. “Come dunque allora,” conclude de Vio, “i neonati incirconcisi, a causa dell’impossibilità della circoncisione, potevano essere salvati nella fede dei genitori, così ora i non battezzati. E nulla qui o lì segue contro la legge divina intesa correttamente.”<sup>26</sup>

Ora, secondo Caietano, un simile ragionamento era da applicare “sub correctione” anche al caso dei feti morti nell’utero, che secondo san Tommaso era assolutamente impossibile battezzare.<sup>27</sup> Sfruttando ancora la distinzione di Tommaso (“potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto”), Caietano sostiene che anche i feti abortivi possono essere salvati per mezzo del sacramento del battesimo “ricevuto non di fatto, ma nelle intenzioni dei genitori con qualche benedizione per i bambini o con l’offerta del bambino a Dio con l’invocazione della Trinità”.<sup>28</sup> Due sono le ragioni che lo spingevano a questa conclusione. Anzitutto, è ragionevole che la divina misericordia abbia fornito all’uomo, in qualunque stato di natura, un qualche rimedio di salvezza; se la fede dei genitori non potesse venire in aiuto di coloro che muoiono nel seno materno, lo stato di questi ultimi sarebbe, al contrario, abbandonato senza nessun rimedio. In secondo luogo, perché lo stato dei feti è capace del battesimo del sangue (“baptismum sanguinis”). Se un feto fosse ucciso nell’utero per la causa di Cristo sarebbe un martire, non meno dei Santi Innocenti. Perciò è ragionevole che, con il desiderio, anche la fede dei genitori possa portare allo stesso risultato al quale conduce la passione corporale.

Come aveva fatto Gerson, anche Caietano prescrive precise pratiche devote esteriori ai genitori (in particolare una “benedictio in nomine trinitatis”), affidando la salvezza dell’anima del

bambino alla misericordia divina.<sup>29</sup> Nella sostanza, la proposta di Caietano è però diversa da quella di Gerson. Secondo Caietano, lo stato di coloro che muoiono nell'utero sarebbe senza rimedio, se la fede dei genitori non potesse venir loro in aiuto:

infatti la salvezza che può essere conferita da Dio all'infante nell'utero per speciale privilegio, non ha a che vedere con il rimedio di quello stato, poiché è da comprendere nell'ordine dei miracoli divini.<sup>30</sup>

Tra il miracolo della santificazione nell'utero, che costituiva il punto di partenza per Gerson, e il rimedio proprio dello stato dei feti c'è differenza: la santificazione è un evento del tutto eccezionale, dunque non assimilabile a un rimedio accessibile a tutti. Come avrebbe fatto notare più tardi Francisco Suárez in modo assai critico, la conclusione di Caietano non consisteva, come per Gerson, solo nella speranza che la misericordia di Dio potesse concedere la santificazione eccezionale nell'utero a tutti i feti in pericolo, ma andava piuttosto nella direzione di individuare un mezzo di salvezza pio e valido per tutti, che potesse offrire un'alternativa al battesimo quando le condizioni ne rendessero assolutamente impossibile l'amministrazione.<sup>31</sup>

È molto interessante vedere, allora, come Caietano avesse parlato del limbo dei bambini, nel commento alla *quaestio* 52 della stessa terza parte della *Summa theologiae* (*De descensu Christi ad inferos*). Caietano non negava l'esistenza del limbo, né sminuiva la portata del peccato originale. Tuttavia, si evince dal suo commento che il limbo è il luogo non di tutti i bambini morti senza battesimo, ma solo di quelli che non poterono essere salvati nella fede dei genitori, ovvero, bisogna intendere, i figli degli infedeli ("limbus puerorum qui sine aliquo fidei signo decesserunt"). In questa parte del suo commento, Caietano nota anche che Tommaso d'Aquino, scorrettamente, non parla degli effetti della discesa di Cristo nel limbo dei bambini (che, dobbiamo dedurre, doveva essere già molto popolato al momento del *descensus*, se comprendeva tutti i figli di pagani e di infedeli); in proposito, c'è da dire che, se è vero che questi bambini non erano stati liberati da Cristo al momento della discesa, essi erano stati tuttavia da lui condannati (*confutati*) solo per la malizia del peccato originale e per l'incredulità, alla quale non poterono sfuggire né grazie alla fede propria, né grazie a quella dei genitori (artt. II e VII).<sup>32</sup> In entrambi i luoghi, Caietano ripete che questi bambini non sono purgati né "per propriam fidem et charitatem", né "in fide parentum".<sup>33</sup> Di fatto, insomma, la possibi-



lità del battesimo *in voto parentum* per i figli dei genitori cristiani avrebbe svuotato il limbo dei figli dei cristiani, riservandolo solo come condizione intermedia per i figli degli infedeli.

### *Peccato originale e filologia*

Anche riguardo al peccato originale Caietano propose un'interpretazione in parte innovativa che, secondo lui, era filologicamente fondata. Il passo paolino sul quale si basava in massima parte la dottrina tradizionale, ovvero *Rm.* 5, 12 ("propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransit, in quo omnes peccaverunt", secondo la Vulgata), offrì infatti uno dei banchi di prova al suo metodo esegetico. A partire dal 1527, Caietano aveva lavorato esclusivamente a una nuova esegesi del Vecchio e del Nuovo Testamento, basata su una revisione della Vulgata, o meglio su una nuova traduzione, per la quale dichiarò di essersi servito di due esperti di ebraico e di molti vocabolari.<sup>34</sup> Secondo alcuni interpreti, era stato proprio il confronto con Lutero a convincere definitivamente il frate predicatore della necessità di un'interpretazione diretta e letterale, ma cattolica, della Bibbia.<sup>35</sup>

Nella resa del passo paolino, Caietano si discostò dalla tradizione agostiniana e tomistica, riprendendo di fatto la traduzione proposta da Erasmo da Rotterdam nell'edizione del Nuovo Testamento (testo che Caietano fu in seguito accusato di aver usato come riferimento per il testo greco).<sup>36</sup> De Vio segnalò che l'espressione greca, tradizionalmente tradotta *in quo* con riferimento ad Adamo (ἐφ' ᾧ), era in realtà ambigua, potendosi intendere non solo come "in quo", ma anche come "propter quod".<sup>37</sup> L'espressione – ne è testimone Cicerone per il quale entrambe le forme significano "in eo quod" – andava intesa come una congiunzione di tipo causale, riferita al peccato (quindi non ad Adamo come nella lettura tradizionale). La frase significa quindi che la morte è passata in tutti "a causa del fatto che tutti hanno peccato", ovvero "che la morte è comune a tutti in ragione del peccato comune a tutti". Caietano non specifica qui quale sia il "peccato comune a tutti", ma si limita a chiarire che Paolo si è espresso così non volendo che si intendesse "che la pena della morte è comune a tutti, ma il peccato non è comune a tutti".<sup>38</sup>

Anche nell'argomentazione il testo di Caietano si avvicinava a quello di Erasmo, come questo si presentava nelle prime due

edizioni delle *Annotationes*.<sup>39</sup> Tuttavia, a differenza dell'umanista olandese, che fu accusato dai suoi critici di mettere in dubbio così la pertinenza del passo al peccato originale cadendo nell'errore pelagiano (accusa che lo spinse ad ampliare la propria difesa nelle edizioni successive delle *Annotationes*, quasi del tutto riscritte nell'edizione finale del 1535),<sup>40</sup> il frate predicatore cercò di chiarire che la nuova interpretazione grammaticale quadrava con il *contextus* e il *verus sensus*, ovvero con l'esegesi tradizionale. Poco sopra, Caietano aveva asserito che il peccato entrato nel mondo è senza dubbio il peccato di Adamo, inteso nel senso di peccato originale, ma aveva anche premesso che, essendo il peccato di Adamo insieme attuale e originale, Paolo si serviva in questo passo di entrambi i sensi. Il fatto che, a causa del peccato, sia seguita la pena di morte ("*et per peccatum mors*"), dimostra che il passo tratta del peccato di Adamo in quanto peccato originale: la pena di morte inflitta a lui per tutta la posterità attesta che anche il peccato, di cui la morte è la pena, è imputato a lui e a tutta la posterità. E così la morte è entrata in tutti gli uomini, in ragione del fatto che il peccato è comune a tutti gli uomini.<sup>41</sup> Secondo l'interpretazione di Caietano, insomma, non è necessario che nell'ultima subordinata il riferimento sia esclusivamente al peccato originale affinché tutto il passo sia riferibile a esso. Nel seguito, Caietano si distaccava ancor più da Erasmo, accettando che la frase successiva si riferisse, secondo l'interpretazione tradizionale, al peccato presente nei bambini morti prima di essere battezzati ("*usque ad legem enim peccato erat in mundo, peccatum autem non imputabatur quum lex non esset. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Mosen, etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae*"). Secondo Caietano, che pur accoglieva la correzione *in similitudine* già avanzata da Erasmo, l'ultima frase è aggiunta da Paolo per spiegare meglio la comunanza del peccato (*communitas peccati*) a tutti, senza l'eccezione tanto dei bambini (*parvuli*) quanto dei giusti. I bambini, infatti, pur avendo il peccato, non hanno peccato per una trasgressione simile alla trasgressione di Adamo, in quanto non hanno mai peccato *actualiter*. Ugualmente i giusti, se anche peccarono *actualiter*, non vennero meno a un precetto divino, disobbedienza nella quale era consistita la trasgressione di Adamo.<sup>42</sup>

Questa interpretazione del passo della *Lettera ai Romani* rispecchia gli stessi principi esegetici che avevano guidato Caietano nel commento alla parte III della *Summa theologiae*: un atteggiamento che voleva essere rispettoso tanto della tradizione

quanto dei testi e quindi aperto a nuove possibilità esegetiche nei limiti di quella che doveva restare un'interpretazione cattolica.<sup>43</sup> Per i suoi critici, tuttavia, si trattava di un approccio che conduceva a spostare questi limiti.

Tommaso de Vio, come abbiamo visto, aveva esteso l'efficacia della "sola fides", attribuita da Tommaso d'Aquino, sulla base di Gregorio Magno, ai genitori delle epoche antiche, anche ai genitori dell'epoca cristiana nella consapevolezza di usare la parola *fides* in senso ortodosso. Qualche anno dopo egli spiegò a Clemente VII quale fosse la differenza tra il senso corretto di *fides iustificans* e il senso attribuito all'espressione dalla dottrina luterana (nel 1532, anno in cui lo stesso Erasmo dichiarò di apprezzare l'*erudita brevitatis* e la *disputandi sobrietatis* del frate predicatore).<sup>44</sup> I luterani insegnavano che gli uomini conseguono la remissione dei peccati attraverso la fede in Gesù Cristo, chiamando con il nome di "fides" quella che in realtà non era altro che "credulitas".<sup>45</sup> La giusta definizione di *fides iustificans* era data invece nella *Lettera agli Ebrei* 11, 1: la fede è il nutrimento di quelle cose che si sperano e la prova, cioè la ragione che dà credito, delle cose che non si vedono (*argumentum non apparen-tium*).<sup>46</sup>

L'atteggiamento intellettuale di Caietano nei confronti della tradizione e delle nuove eresie non fu quello che prevalse all'interno della Chiesa. Come vedremo, nel momento in cui fu necessario ridefinire i confini dell'ortodossia la proposta relativa al battesimo *in voto parentum* rischiò di essere colpita da anatema. L'impegnata difesa da parte di alcuni importanti prelati tridentini, tra cui anzitutto il generale degli agostiniani Girolamo Seripando, evitò una condanna da parte del Concilio di Trento, ma prevalse comunque il parere che l'idea di Caietano implicasse, come è stato scritto in termini moderni, "una relativizzazione spirituale del sacramento".<sup>47</sup>

Di fatto, anche la storiografia recente, condizionata dalla censura che infine colpì nel 1570 questo e altri passi del commento tomistico di Caietano, non si è soffermata sull'influenza esercitata dalla sua proposta sul battesimo. Vi aderirono ad esempio alcuni confratelli di Caietano, tra i quali Tilman Smeeling, professore di teologia e inquisitore di Magonza, Colonia e Treviri, in un trattato sui sacramenti edito nel 1538.<sup>48</sup> Nello stesso periodo, ovvero tra i primi anni venti del Cinquecento, quando il commento alla parte III della *Summa* vide la luce, e il 1570, anno della sua pubblicazione censurata, proposte affini furono avanzate anche a partire da presupposti diversi. Vedremo quindi

come, in questo cinquantennio, i confini che divisero le differenti idee sul rapporto tra il battesimo e la salvezza si trovarono spesso a non coincidere con la spaccatura tra la chiesa di Roma e i suoi oppositori, che andava facendosi sempre più insanabile.

### *“Semicristiani”*

Negli stessi anni, uno sguardo allargato al cristianesimo extra-europeo e alle molte e diverse pratiche e credenze relative al battesimo nelle diverse Chiese orientali, indiane e africane poteva condurre, del tutto indipendentemente, a una coincidenza con la proposta indicata da Tommaso de Vio. Abbiamo già visto come, nel momento in cui il papato avignonese si era confrontato con il Cristianesimo orientale, alla Chiesa armena fosse stata attribuita una concezione erronea della salvezza dei bambini non battezzati. Più in generale, le diverse Chiese cristiane mantennero per molto tempo, almeno fino al Settecento, usi e credenze proprie, che sfuggirono ai tentativi di uniformazione della Chiesa di Roma.

Secondo informazioni giunte in Europa nei primissimi anni del Cinquecento, ad esempio, i cristiani della comunità di Cranganore sulla costa del Malabar battezzavano i bambini dopo quaranta giorni, “salvo sel non occuresse caso de necessità”.<sup>49</sup> Lo stesso avveniva in Moscovia.<sup>50</sup> Riguardo ai riti legati alla nascita, anche le Chiese africane avevano credenze e costumi che erano stati materia di discussione già nel 1442, quando tre dei protagonisti del Concilio di Firenze – i cardinali Cesarini, Le Jeune e Torquemada – incontrarono alcuni delegati delle Chiese etiope e copta.<sup>51</sup> La pratica della circoncisione e l’intervallo che, secondo l’usanza delle Chiese africane, trascorreva tra la nascita e il conferimento del battesimo (da quaranta a ottanta giorni, a meno che non incombesse una malattia) costituirono una delle principali materie di dibattito, almeno secondo una testimonianza di Biondo Flavio.<sup>52</sup> Gli esiti di questi incontri confluirono nella bolla *Cantate Domino* del 4 febbraio 1442, che abrogava tutte le pratiche veterotestamentarie, come la circoncisione e l’osservanza del sabato, e stabiliva che i bambini dovevano essere immediatamente battezzati, essendo il pericolo di morte sempre incombente.<sup>53</sup> La bolla, che era rivolta ai soli copti e che fu sottoscritta soltanto dal loro delegato, non fu firmata dai delegati etiopi.<sup>54</sup>

Un secolo più tardi, le usanze mantenute dalla Chiesa etiope

furono rese note da un'opera latina pubblicata a Lovanio, nel 1540, dal portoghese Damião de Góis, un umanista dalla formazione erasmiana inserito in una rete di amicizie italiane che comprendeva diversi umanisti e cardinali "spirituali" della curia di Paolo III.<sup>55</sup> Nella seconda parte della sua *Fides, religio, more-sque Aethiopum*, Góis pubblicò, dopo averla tradotta in latino, una descrizione degli usi e dei costumi religiosi della chiesa etiope, scritta per lui nel 1533 dal prelato etiope Sâgā za-Ab.<sup>56</sup> Mentre le divisioni del Cristianesimo europeo andavano sempre più acutizzandosi, Góis offriva, oltre a una celebrazione dell'impero portoghese, anche una proposta – che in Portogallo avrebbe incontrato la censura – di unificazione delle varie usanze e tradizioni locali.<sup>57</sup> Nessuno prima aveva dato voce al punto di vista di un esponente della Chiesa etiope: ne risultò un'immagine che appariva molto più unitaria e dettagliata di quella che emergeva dalla coeva opera del prete missionario Francisco Álvares, di cui Góis lesse una versione manoscritta e che in Portogallo uscì comunque censurata.<sup>58</sup>

Già Álvares, riferendo dell'usanza di circoncidere tutti i bambini e biasimando, oltre alla circoncisione femminile, il "grande errore" di impartire il battesimo solo dopo quaranta o sessanta giorni, aveva riportato la risposta etiope secondo cui ai bambini che morivano senza il sacramento "bastava la fede della loro madre e la comunione che lei riceveva essendo incinta".<sup>59</sup> Solo nell'opera di Góis, tuttavia, si poteva leggere un'esposizione estesa e fondata delle ragioni di questa credenza, confrontata con quella che appariva essere la sbrigativa dottrina della Chiesa romana. Sâgā za-Ab dichiarava di aver appreso dalle autorità cattoliche (portoghesi) che la Chiesa romana chiamava "pagani" quei bambini non ancora battezzati che, se figli di cristiani e non di gentili, morì o giudei, per gli etiopi dovevano essere chiamati, invece, "semicristiani". I cristiani, infatti, sono "eletti nell'utero delle loro madri, come lo furono il profeta Geremia e san Giovanni Battista". Inoltre, i figli di donne cristiane sono consacrati attraverso la comunione assunta dalle loro madri, e dunque sono salvati secondo Gv. 5, 54 ("Siquis comederit corpus meum, et biberit meum sanguinem, erit mecum"). Se, infine, il marito infedele è santificato nella moglie e la moglie infedele è santificata nel marito – altrimenti i figli sarebbero immondi e invece sono santi (secondo Paolo, 1 Cor. 7, 14) –, allora "tanto più santi devono essere coloro che sono nati da madre e padre fedeli". Sarà, quindi, "molto più pio chiamare semicristiani, anziché pagani, i bambini prima che siano battezzati", anche perché, secondo un

antico testo normativo del cristianesimo etiope, tutti coloro che hanno la fede ma non hanno ricevuto il battesimo possono dirsi a ragione *semicristiani*. Una tale definizione sembrava anche concordare con Mc. 16, 16: “Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur”.<sup>60</sup>

Oltre a provare a introdurre il libro in Portogallo, l'autore lo inviò, tra il 1540 e il 1541, a Reginald Pole, Iacopo Sadoletto, Beato Renano, Cristoforo Madruzzo e Pietro Bembo, il quale ne fece recapitare una copia anche a Paolo III.<sup>61</sup> Tuttavia, se in Portogallo l'opera fu immediatamente sottoposta a restrizioni, in quanto contraria all'orientamento dei più influenti teologi, nemmeno nel resto del mondo cattolico ebbe la risonanza sperata dall'autore. Il clima si era fatto troppo rovente perché la proposta di un Cristianesimo che tollerasse le differenze locali potesse essere recepita.

Nello specifico, la dottrina dei semicristiani condivideva con la proposta di Caietano l'insistenza su una fede in qualche misura santificante trasmessa dai genitori ai figli morti prima del battesimo – una concezione che l'emergere della Riforma aveva reso viepiù controversa e rischiosa. Vediamo subito in che senso.

### *Riforma, battesimo e aldilà*

Anche per il Lutero del *Grande Catechismo* (1529) il passo fondante della soteriologia battesimale non era Gv. 3, 5, ma piuttosto il passo di Marco, citato nel testo di Góis (16, 16): chi crede ed è battezzato sarà salvo.<sup>62</sup> Per il riformatore restava comunque indubbio che senza il battesimo, primo dei sacramenti, non si è cristiani.<sup>63</sup> Reagendo al movimento radicale, Lutero accompagnò la sua concezione matura del battesimo – non un fatto avvenuto nel passato, ma una condizione sempre presente dell'uomo, un sacramento perpetuo la cui promessa non si compie mai in questa vita ma è in continua tensione tra il già e il non ancora accaduto – con una nuova insistenza sulla validità del battesimo dei bambini in assenza di fede propria e sull'indissolubilità della parola e del segno, per la validità del sacramento.<sup>64</sup>

La difesa del pedobattismo poneva inevitabilmente anche il problema particolare dei casi in cui fosse impossibile amministrare il sacramento. In una delle sue opere tarde, le *Lezioni sulla Genesi* composte tra il 1535 e il 1545, Lutero scrisse che il limbo dei bambini era una favola e che il loro destino è affidato alla bontà divina. Essi non hanno né la fede, né il battesimo, ma

poiché nella Scrittura non è specificato il modo in cui Dio li accoglierebbe e darebbe loro la fede, su questo non bisogna pronunciarsi. Non è comprensibile come i cattolici, pur ritenendo che i bambini soffrano la privazione della visione divina, che è l'inferno stesso, possano concedere che essi abbiano volontà e intelletto, in particolare riguardo alla visione di Dio e alla vita. Benché di *receptacula* avesse parlato già Agostino nell'*Enchiridion*, la proposta scolastica era così liquidata nell'ambito di un attacco a tutto il sistema cattolico dei luoghi delle anime.<sup>65</sup>

In nome della dignità della fede in Cristo i riformatori avevano infatti in generale considerato ridicolo il bisogno di descrivere e dare un nome a queste collocazioni speciali delle anime in attesa del Giudizio finale. Come ha scritto Natalie Zemon Davis, insieme a tutto ciò furono spazzate via anche "all the forms of exchange and communication between souls in the other world and the living": questo, nel lungo periodo, cambiò molto probabilmente il modo di concepire i rapporti tra le generazioni all'interno delle famiglie protestanti rispetto a quelle cattoliche.<sup>66</sup>

La critica dell'economia della salvezza imperniata sul purgatorio fu un'operazione relativamente semplice, anche perché gli sprechi per le messe funebri, per la costruzione di sepolture sontuose e per il mercato delle indulgenze erano stati, e continuavano a essere, obiettivi polemici anche di molti critici interni (come appunto Erasmo o lo stesso Caietano).<sup>67</sup> Fu anche agevole far notare che la Scrittura non parlava di nessun limbo, e che dunque era assurdo aver inventato questo nome per designare l'inferno in cui era sceso Cristo. Martin Bucer chiari questo punto, tornando all'immagine scritturistica del "seno di Abramo", in un'opera che dovette avere una certa circolazione in Italia.<sup>68</sup> La geografia cattolica dell'aldilà fu ridicolizzata anche dalla critica inglese che, fino al Seicento inoltrato, non smise di attaccare il purgatorio, il limbo dei padri e il limbo dei bambini.<sup>69</sup>

Tuttavia, il problema al quale l'invenzione scolastica del limbo dei bambini aveva cercato di rispondere rimaneva di difficile soluzione anche per i diversi riformatori e per i differenti gruppi religiosi formatisi a partire dalla rivoluzione luterana. Se una nuova concezione della fede e della penitenza rendeva certamente desueto, quando non ridicolizzabile, il sistema proporzionale dei peccati, il problema dell'inclusione o dell'esclusione nella Chiesa – e dunque l'accesso alla salvezza – attraverso il battesimo restava comunque aperto. Era questo un nodo cruciale, come dimostra il fatto che le posizioni dei principali riformatori si definirono – e si differenziarono – soprattutto a partire dai

tardi anni venti del Cinquecento, ovvero dopo l'attacco mosso al battesimo dei bambini dai riformatori radicali, che avevano spinto fino alle estreme conseguenze la nozione di fede personale.<sup>70</sup>

Invece che proporre una soluzione radicalmente alternativa al battesimo dei bambini, Lutero spostò piuttosto l'accento e l'obiettivo polemico: non sono dannati i bambini, che non hanno peccato contro il patto, ma quegli adulti che disprezzano il battesimo, poiché il disprezzo del battesimo – senza il quale non si è salvi – ha conseguenze molto più gravi dell'assenza accidentale del sacramento.<sup>71</sup> Questo cambiamento di prospettiva ebbe un riflesso anche sul piano delle immagini. In particolare, mentre veniva scoraggiato l'immaginario localistico cattolico, fu creata una nuova immagine *ad hoc* che doveva contrastare la diffusione delle tendenze anabattiste (tav. XXX). Un tema fino a questo momento rarissimo nella storia pittorica dell'Occidente, quello del Cristo che benedice i bambini dopo aver pronunciato le parole “sinite parvulos, et nolite eos prohibere ad me venire: talium est enim regnum coelorum”, riportate da tre degli evangelisti (Mt. 19, 13-15; Lc. 18, 15-17; Mc. 10, 13-16) e invariabilmente usate da Lutero nei suoi scritti contro gli anabattisti, fu rilanciato da Lucas Cranach in una composizione che ebbe un grande successo proprio negli anni della massima reazione al movimento anabattista: è conservata, o almeno attestata, una ventina di repliche del dipinto, eseguite dallo stesso pittore, dai figli o dalla bottega soprattutto a partire dal 1537, presumibilmente per committenti luterani, come ad esempio l'elettore di Sassonia.<sup>72</sup>

Altri riformatori, schieratisi comunque contro il movimento radicale, cercarono di eliminare alla radice il dubbio relativo alla salvezza dei bambini in caso di morte accidentale – dubbio che l'invocazione della semplice misericordia di Dio, nella versione luterana, lasciava comunque sussistere. Secondo Zwingli, che sostenne il pedobattismo dopo alcune incertezze, la salvezza non poteva dipendere da nessuna forma di battesimo esterno, restando comunque ferma la disgiunzione radicale tra il segno e il suo significato.<sup>73</sup> Martin Bucer, nelle sue *Enarrationes in Matthaeum*, si attenne invece a un'interpretazione stretta della predestinazione, anche nel caso dei bambini.<sup>74</sup> Giovanni Calvino, già nel testo dell'*Institutio* del 1545, trovò la soluzione in *Genesi* 17, 7: “io sarò il tuo Dio, e il Dio della tua semenza dopo di te”.<sup>75</sup> Nel 1558 egli si servì di questo passo per rassicurare un gentiluomo provenzale che, volendo far battezzare il figlio in terra riformata,



mata ma essendo il piccolo morto prima di arrivare, era stato accusato dai suoi stessi confratelli di aver disprezzato il sacramento:

Se qualcuno replica che il vostro bambino è stato privato del battesimo che è il segno della salvezza, io rispondo che la sua condizione non è, per questo motivo, per niente peggiore davanti a Dio. Poiché, per quanto il battesimo sigilli la nostra adozione, tuttavia noi siamo iscritti sul registro della vita (*au registre de vie*) tanto per la bontà gratuita di nostro Dio, quanto per la sua promessa. Pertanto, in virtù di cosa i nostri bambini sono salvati, se non perché è scritto: io sono il Dio del tuo lignaggio? Senza di questo, essi non sarebbero neanche per nulla capaci di ricevere il battesimo. Se la loro salvezza è assicurata dalla promessa, e visto che il fondamento è già abbastanza saldo di per sé, non bisogna pensare che tutti i bambini che muoiono senza battesimo periscano. Giacché, volendo onorare il segno visibile, si farebbe grande offesa e disonore a Dio, derogando alla sua verità, come se la nostra salvezza non fosse bene appoggiata sulla sua semplice promessa.<sup>76</sup>

L'opposizione è qui tra un semplice segno visibile e la promessa sulla quale riposa la salvezza fatta da Dio ai fedeli e ai loro figli, cioè agli eletti. I figli dei fedeli sono santi e membra di Cristo, dunque si salvano anche nel caso di morte accidentale senza battesimo, quasi in virtù dell'appartenenza a una comunità.<sup>77</sup>

Questi differenti modi di interpretare la salvezza aprirono fronti interni allo stesso mondo della Riforma non radicale, in particolare tra luterani e calvinisti. Anche a causa del dubbio non del tutto sciolto dagli scritti di Lutero, nel mondo luterano persistettero non solo alcuni esorcismi nella formula battesimale, ma anche il ricorso al battesimo d'emergenza, pratiche che Calvino considerava conseguenze nefaste e superstiziose di un'infelice posizione di Agostino.<sup>78</sup> Intere comunità di confine si trovarono quindi in difficoltà sul da farsi. Quando il duca della città di Montbéliard, Christophe von Württemberg, decise di introdurre alcuni costumi luterani, tra cui anche il battesimo impartito dalle levatrici, alcuni abitanti chiesero consiglio a Calvino.<sup>79</sup> Contro il battesimo d'emergenza, egli giunse a invocare più volte un canone del quarto Concilio di Cartagine, la cui autenticità era considerata già al tempo molto dubbia, che proibiva l'amministrazione del sacramento da parte delle donne.<sup>80</sup> Nella stessa Ginevra il concistoro si trovò a dover disciplinare il ricorso al battesimo d'emergenza, quando non al battesimo cattolico che, grazie agli esorcismi, si pensava garantisse una maggior si-

curezza.<sup>81</sup> I “nuovi cieli” dei nemici di Roma entrarono insomma anche in conflitto tra loro, come un gesuita di Ingolstadt, Jakob Gretser, non mancò di sottolineare.<sup>82</sup> In particolare, la posizione di ascendenza umanistica espressa da Huldrych Zwingli in favore della salvezza di tutti gli uomini pii dell’antichità, pagani compresi, perché “non vi fu uomo buono, non ci sarà mente santa, non anima fedele dall’inizio del mondo fino alla sua consumazione, cui non spetti di vedere Dio”, suscitò scalpore nel mondo della Riforma e fu rigettata da molti teologi, a partire da Lutero che accusò il riformatore svizzero di ridurre così a nulla la fede e tutto il Cristianesimo.<sup>83</sup>

La confusione rituale derivante dalle diversità di intendere la salvezza in rapporto al battesimo dominò per un certo tempo anche in Inghilterra, dove dalle pratiche tradizionali si approdò infine verso posizioni di tipo calvinista, che determinarono un allungamento dell’intervallo tra la nascita e il battesimo di un bambino.<sup>84</sup> Si trattò, anche qui, di un processo lungo e complesso, che incontrò molte resistenze, come dimostrano le persistenti difese della pratica del battesimo in casa permessa dalle Chiese luterana e cattolica.<sup>85</sup>

### *In Francia*

Tra gli anni trenta e gli anni sessanta del Cinquecento la facoltà di teologia di Parigi dovette fronteggiare il diffondersi di opinioni sul battesimo e, più in generale, sulla geografia dei ricettacoli influenzate dal calvinismo o da altre tendenze giudicate non ortodosse. Nel 1531 un giovane giurista di nome Antoine Corneille scriveva un’operetta nella quale immaginava una querela davanti a un giudice giusto da parte delle anime dei bambini.<sup>86</sup> Nello stesso anno, il vescovo di Condom, una diocesi in cui circolava l’idea che per un bambino impossibilitato a ricevere il sacramento visibile valesse quello della santificazione attraverso la fede dei genitori, consultava la Sorbona per sapere quale fosse la dottrina corretta in proposito.<sup>87</sup> I teologi parigini stabilirono che predicare al popolo la salvezza dei bambini morti nell’utero o prima del battesimo era *temerarium* e, nel 1543, promulgarono una lista di articoli con lettera patente di Francesco I, il primo dei quali stabiliva che il battesimo era necessario alla salvezza per tutti, *etiam parvulis*.<sup>88</sup>

L’idea che la fede dei genitori potesse salvare i bambini, quando fosse impossibile amministrare il battesimo, continuò

tuttavia a circolare. Usando argomenti molto simili a quelli di Caietano, il frate minore Henry Mauroy, predicando nella chiesa parigina di San Severino per il giorno della Circoncisione del 1552, sostenne che, se sotto la vecchia legge i bambini morti prima del rito erano salvati dalla fede, a maggior ragione avrebbero dovuto esserlo con l'avvento della nuova.<sup>89</sup> Questa volta, i teologi della Sorbona, al giudizio dei quali il frate minore si sottopose, qualificarono la proposizione come “temeraria, scandalosa, et haeretica”, ingiungendo al frate una ritrattazione pubblica da recitare alla prima occasione nella stessa chiesa.<sup>90</sup> Ormai l'essenziale era contrastare ogni posizione sul battesimo che ricordasse, più o meno da vicino, quella calvinista. Questa fu denunciata addirittura come pelagiana da controversisti di fronti opposti, luterani e cattolici. I primi, per difendere il tradizionale uso degli esorcismi, accentuarono il legame tra i neonati e il diavolo.<sup>91</sup> I secondi rispolverarono in funzione anticalvinista la vecchia arma dei diversi ricettacoli e, quindi, la dottrina del limbo. Dovendo tener testa all'infiltrazione calvinista a Metz, il vescovo e cliente dei Guise François de Beaucaire-Péguillon, pur osservando che prima di Calvino proposte simili erano state avanzate da Gerson e da Caietano, ribadì che il destino delle anime dei bambini morti senza battesimo non era né il cielo, né l'inferno, ma un terzo ricettacolo infernale quale che fosse il nome di questo luogo.<sup>92</sup> Proprio nello stesso anno (e nel successivo) era stata data alle stampe a Ginevra la grande mappa di Pierre Eskrich che ridicolizzava il mondo papistico, nel cui volume di accompagnamento il tema del limbo era trattato con vero sarcasmo, acuito forse proprio dalla confusione dottrinale e dagli scontri sul tema del battesimo:

Ce lieu a esté fait par les Moines, tout de cerveaux, fantasies, et inventions Monachales: et n'y a autre chose que de resveries et songes: et l'ont faict expressement pour les petits enfans foireux, qui ne scavent ne parler, ne faire autre chose que pisser: et ces Ingenieux n'ont point voulu qu'ils emmerdassent et souillassent les autres lieux des grans Prelats, Cardinaux, et gens de credit, qui sont l'Enfer, et le Purgatoire. Ils ont mis ces poures petits enfans mornez selon leur fantasie à l'entour du Purgatoire au bord de la fosse, (car Limbe signifie un bord) là où ils peussent pisser tant qu'ils voudroient en ce feu, duquel ils ne pourront iamais sortir de toute leur vie.<sup>93</sup>

Negli anni dello scontro confessionale, alcuni dei più aggressivi predicatori cattolici esasperarono a tal punto le immagini

dell'aldilà da cadere a loro volta sotto il controllo della Sorbona. Nel 1564 pervennero alla facoltà alcune proposizioni pronunciate nel giorno della Circoncisione da Simon Vigor, in seguito famigerato curato di Saint-Paul, contrario a ogni editto di pacificazione.<sup>94</sup> Accusando i calvinisti di non battezzare *ad salutem*, Vigor aveva esortato servitori, cameriere e balie a ribattezzare i bambini, usando anche l'argomento per nulla ortodosso che il battesimo era il solo vero sacramento *in remissionem peccatorum*.<sup>95</sup> Aveva sostenuto inoltre che, prima di entrare nel paradiso terrestre così come in quello celeste, anche i santi sarebbero dovuti passare per il purgatorio – da non identificare con le “tribulations de ce monde”, ma con un vero fuoco. Secondo quanto si deduce dalla parabola di Lazzaro e l'uomo ricco, i limbi erano, invece, da collocare “en paradis au ciel, non où est Dieu, mais plus bas”.<sup>96</sup> Non risulta comunque che il procedimento contro Vigor abbia avuto un seguito; anzi, una simile geografia dell'aldilà – visionaria e funzionale soprattutto a scatenare la lotta contro gli eretici – figura ancora nelle raccolte postume dei suoi sermoni, che costituirono un punto di riferimento per i *ligueurs* durante la guerra civile.<sup>97</sup>

### *Lutero e la discesa agli inferi*

Le discussioni tra luterani e calvinisti non riguardarono solo la questione del battesimo d'emergenza e degli esorcismi, ma anche l'articolo di fede relativo alla discesa di Cristo agli inferi. Questo non fu generalmente accolto dai riformati, ma venne invece inserito nella *Formula concordiae* luterana del 1577.<sup>98</sup>

Nonostante l'abbandono della nozione di limbo come definita tradizionalmente dai teologi scolastici, l'episodio della discesa di Cristo agli inferi e l'immagine della lotta con il diavolo continuarono a essere presenti nell'arte luterana. Per avere un'idea delle oscillazioni su questo tema, possiamo confrontare due invenzioni prodotte dallo stesso artista, Lucas Cranach il Vecchio, rispettivamente per committenti cattolici e luterani.

L'accostamento di Resurrezione e Trionfo sul diavolo al momento della discesa al limbo è al centro del pannello principale di un altare dipinto da un maestro della bottega di Cranach (fig. 27) per il cardinale cattolico Albrecht von Brandenburg. L'altare, appartenente a un ciclo decorativo per la cattedrale di Halle, è uno dei pochi conservatisi, per quanto smembrato, dopo la fuga del cardinale da Halle ad Aschaffenburg nel 1541. Incorniciato

da due laterali con santi e da una predella con Giona e la balena (tema figurale per la discesa agli inferi), il quadro centrale rappresenta la Resurrezione di Cristo in una gloria di angelini e la liberazione dei patriarchi dal limbo, attraverso il raddoppiamento della figura del Salvatore vestito di un manto rosso.<sup>99</sup> Come nel dipinto di Hans Fries che abbiamo analizzato sopra (tav. XIX), in mezzo alla nuda folla dei giusti sottratti ai diavoli è visibile anche un nutrito gruppo di bambini. Anche in questo caso, questi bambini potrebbero rappresentare solo i Santi Innocenti, ma potrebbero pure alludere più in generale ai bambini non battezzati: come abbiamo visto, la possibile sovrapposizione tra l'immagine degli innocenti e quella dei non battezzati è un elemento che compare anche altrove nell'arte europea.

Cranach ripeté lo stesso motivo del trionfo del Cristo dal manto rosso nelle sue più note immagini di propaganda luterana: nel dittico anti-tipologico *Legge e Vangelo*, da lui creato intorno al 1529 in consultazione con Lutero<sup>100</sup> ed esistente in molteplici versioni con diverse varianti, dove è messo a contrasto l'uomo peccatore sotto la legge ebraica con l'uomo giustificato dalla grazia cristiana; notevole anche il pannello principale per l'altare della cattedrale di Weimar, iniziato da Lucas il Vecchio e terminato dal Giovane nel 1557, che comprende anche un ritratto dello stesso Cranach il Vecchio insieme a Lutero.<sup>101</sup> Si veda, in uno degli esemplari dell'immagine *Legge e Vangelo*, la figura di Cristo che, con il manto del vincitore, calpesta Morte e Inferno (tav. XXX).<sup>102</sup> In queste immagini, intenzionalmente didattiche, viene senz'altro meno l'episodio della liberazione degli ostaggi, troppo legato al tema papistico del *limbus patrum*, ma resta centrale il motivo del Trionfo di Cristo sull'inferno.

Tra il 1533 e il 1538 lo stesso Lutero si era servito nelle sue prediche del tema della discesa agli inferi, da spiegare proprio attraverso l'uso delle immagini invece che con speculazioni teologiche che il pubblico non avrebbe potuto seguire.<sup>103</sup> In un sermone pasquale del 1532 egli illustrò l'evento servendosi della sua immagine dipinta ("vedete come si dipinge sul muro in che modo discenda agli inferi [...] Tutto in questo dipinto è buono e giusto").<sup>104</sup> Lutero incoraggiava il suo pubblico a immaginare l'evento nei termini di un'azione drammatica vivida e particolareggiata: "come ci sia andato, non lo so, ma so che ha preso la sua bandiera, ha bussato alla porta e l'ha distrutta, un diavolo cadde dalla finestra e così via... I Turchi, i pagani e gli Ebrei ci credono pazzi perché crediamo che gli inferni abbiano delle porte di legno... ma noi non siamo così pazzi, etc. Noi diciamo

che bisogna dipingere così perché il volgo possa comprendere".<sup>105</sup> Nel sermone del 1538 Lutero giustifica allo stesso modo altre immagini (come la morte con la falce e il teschio, o le anime in forma di bambini). Tuttavia, questo uso delle immagini lascia spazio a un'obiezione. Se l'immagine della distruzione dell'inferno è vera, l'inferno e la miseria non esistono più? Come ha acutamente notato Jean Wirth, Lutero, nel sermone del 1538, per far fronte a questa obiezione (tradizionale, come abbiamo visto nella prima parte), sembra costretto a reintrodurre una distinzione tra due inferni, quasi trasformando, di nuovo, la discesa agli inferi in una discesa al limbo. L'immagine della discesa agli inferi e della distruzione dell'inferno diventa un segno: l'inferno vero esisterà sempre, ma "si dipinge per gli occhi che il Cristo è disceso, vale a dire che è potente sulla morte eterna e sul diavolo".<sup>106</sup>

### *Caietano al Concilio di Trento*

In questo composito quadro europeo la dottrina cattolica del limbo restava un campo aperto alle ipotesi. Nonostante l'urgenza del problema riguardo al destino dei bambini, la Chiesa di Roma aveva lasciato aperto il dibattito. Nel 1534, dopo aver consultato il maestro del Sacro palazzo Tommaso Badia, Paolo III aveva dichiarato cattoliche diverse proposizioni predicate ad Asti da Agostino Mainardi (che più tardi non riuscì a sfuggire altrettanto facilmente alla persecuzione), tra le quali anche quella della condanna dei bambini alle fiamme; lo stesso era accaduto ad Agostino Museo, assolto nel 1538 da procedimenti a suo carico intentatigli a Siena e a Vicenza in seguito alla predicazione di tesi simili.<sup>107</sup> Ma nemmeno il Concilio di Trento, al quale aveva partecipato anche Simon Vigor, ritenne opportuno pronunciarsi in modo esplicito sull'argomento.

La questione del destino dei bambini non battezzati affiorò inevitabilmente a Trento, durante le sessioni dedicate al peccato originale, alla giustificazione e al battesimo. Pur cercando di evitare argomenti dottrinali controversi all'interno della stessa Chiesa, e dunque tralasciando ogni discussione o definizione relativa al limbo, l'assemblea dovette necessariamente confrontarsi con la proposta avanzata a suo tempo da Tommaso de Vio. Per i padri conciliari, il pensiero di Caietano costituiva un punto di riferimento imprescindibile e, al tempo stesso, un problema. Mentre i papi, fino a Clemente VII, avevano riposto una fiducia

totale nella solidità teologica del frate predicatore, alla luce della fioritura e della diffusione dell'eresia alcune delle sue opzioni apparivano ora non adatte, se non incompatibili con l'obiettivo di ristabilire l'ortodossia.

Il metodo che era prevalso all'interno della Chiesa, e sempre più negli anni successivi alla morte di de Vio (1534), non era stato infatti quello di rispondere con armi cattoliche alle domande poste dagli eretici, scendendo sul terreno di un confronto diretto.<sup>108</sup> L'opera di Caietano si era quindi trovata esposta agli attacchi di alcuni detrattori fin dal 1532, quando la Sorbona cominciò a raccogliere una lista di proposizioni estratte dai suoi commentari biblici. Alla formulazione delle denunce parigine avevano contribuito le accuse lanciate dal giovane Ambrogio Catarino Politi, il quale, anche per astio personale, era deciso a demolire la reputazione dell'illustre e anziano confratello.<sup>109</sup> De Vio, che godeva del sostegno di Clemente VII, ebbe modo di replicare ad alcune delle imputazioni quando il confratello Johannes Dietenberger gli inviò da Magonza una delle liste della Sorbona.<sup>110</sup> In Germania la vicenda aveva suscitato un notevole interesse anche a Wittemberg, dove un editore luterano pubblicò la lettera che i teologi parigini, costretti dal papa ad accettare la mediazione del legato pontificio, avevano inviato a Caietano, insieme a una scelta di ventuno proposizioni incriminate. Forse anche per la morte del venerato teologo nello stesso 1534, la censura parigina non ebbe corso.<sup>111</sup> Tuttavia, la spinta avversa alla teologia di Caietano sfociò in un secondo e più ambizioso tentativo, quello di una condanna postuma a Trento di alcune proposizioni tratte dai suoi scritti, tra cui anzitutto quella relativa al battesimo *in voto parentum*, che nel frattempo, come si è visto, aveva ricevuto diverse adesioni.

Durante il dibattito relativo al rimedio del peccato originale, iniziato il 4 giugno 1546, il generale degli agostiniani Girolamo Seripando si distinse da tutti gli altri oratori – eccettuati gli abati benedettini – elencando come primo rimedio la “fides”, poiché il battesimo non lava se non attraverso la fede, e solo come secondo il “sacramentum fidei”, ovvero il battesimo.<sup>112</sup> Egli accentuava così una gerarchia già presente nel testo di Caietano, pur senza citarlo. Seripando, che era anche il più convinto sostenitore della dottrina agostiniana della concupiscenza, si guadagnò l'accusa di aver parlato “parva cum dignitate” del sacramento del battesimo.<sup>113</sup> Nella versione finale del decreto non solo fu rigettata la posizione sulla concupiscenza, ma fu anche eliminata la parola *fides* dalla formula presente nella prima bozza del de-

creto, secondo la quale il peccato originale sarebbe stato rimosso “per mezzo della fede e del battesimo” (“*ipsum meritum nobis per fidem et baptismi sacramentum applicari*”). Giudicata altrimenti troppo simile al testo della *Confessio Augustana*, la formula fu cambiata in “*ipsum Christum Iesu meritum per baptismi sacramentum, in forma Ecclesiae rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari*”.<sup>114</sup> Sconfitta la linea di Seripando e anatemizzate rispettivamente le posizioni luterana e pelagiana, gli unici due autori cattolici colpiti dal decreto finale furono Erasmo, per l'interpretazione di *Rm.* 5, 12 (giudicata pelagiana), e Albert Pigghe, per la sua particolare posizione sul peccato originale.<sup>115</sup> Fu risparmiata invece la teoria sul peccato originale, fondata sull'idea di un patto tra Dio e Adamo, lanciata da Ambrogio Catarino e ritenuta comunque insostenibile.<sup>116</sup> Durante uno dei primi dibattiti generali, il vescovo di Accia Benedetto de Nobili, oltre a condannare l'esposizione erasmiana del passo paulino, aveva anche invitato il concilio a decidere riguardo alla qualità della pena che sarebbe spettata ai bambini – se fosse eterna come sosteneva Agostino o di altro tipo, come diceva Ambrogio.<sup>117</sup> Dei padri che si pronunciarono in proposito, due si dichiararono per la “*poena eterna*”, corrispondente al fuoco, e cinque per la privazione della visione divina, intesa però in modi diversi.<sup>118</sup> Ma il punto non fu ritenuto così importante o sufficientemente condiviso da essere menzionato nel decreto finale sul peccato originale – che ancora una volta lasciò aperto così il problema del limbo.

Proprio la nota varietà delle opinioni cattoliche sull'argomento spinse Paolo Sarpi a riferire di una discussione molto più estesa, in alcune pagine ritenute del tutto inattendibili dagli editori moderni degli atti del concilio.<sup>119</sup> Sarpi riporta una lista di nove errori sul peccato originale, sottoposti dai teologi alla discussione dei vescovi, tra i quali, all'ultimo posto, “che la pena principale debita al peccato originale è il fuoco dell'inferno, oltre la morte corporale e le altre imperfezioni a quali in questa vita l'uomo è soggetto”.<sup>120</sup> L'unica lista di errori nota è però quella presentata dai teologi il 9 giugno 1546 a titolo informativo, che non solo non corrisponde a quella pubblicata da Sarpi, ma, al nono posto, riporta l'errore opposto, ovvero l'affermazione di Pelagio sulla “vita eterna” dei bambini non battezzati (attribuita grossolanamente anche a Lutero). Come abbiamo visto, non si allontana comunque troppo da ciò che resta negli atti almeno l'affermazione di Sarpi relativa al fatto che i teologi delle congregazioni non difesero la posizione di Agostino.<sup>121</sup> Nel seguito, do-



po aver parlato anche dell'idea della resurrezione delle anime del limbo sulla terra, confondendo le posizioni dei frati predicatori con quelle dei frati minori, Sarpi attribuisce giustamente a Catarino, che era un membro effettivo delle congregazioni sul peccato originale, il ruolo di principale sostenitore della felicità dei bambini e di promotore della condanna della posizione agostiniana.<sup>122</sup> Sembra plausibile che, per la redazione di questo brano, Sarpi si sia servito non solo del trattatello di Catarino *De statu futuro puerorum* edito nel 1542, ma anche della sua *Summa de peccato originali*, dove lo stesso Politi dichiarava espressamente la sua intenzione di far condannare dal concilio la posizione agostiniana.<sup>123</sup> Perché Sarpi interpolò nella *Istoria del Concilio* questa discussione sul peccato originale e in particolare sul limbo, non altrimenti attestata? Forse, proprio a partire dai libri di Catarino, dedusse che la discussione su questo argomento doveva essere stata più accesa di quanto i padri non avessero fatto trapelare dagli atti.<sup>124</sup> Nonostante le imprecisioni riguardo alle posizioni dei frati predicatori, la breve compilazione sarpiana sul tema del limbo fornisce anche un'ulteriore testimonianza della diffusione dell'immagine della resurrezione dei bambini "sopra terra e alla luce".

Non definito dal decreto sul peccato originale, il tema della sorte dei bambini fu nuovamente discusso durante la sessione settima, dedicata ai sacramenti in generale, al battesimo e alla cresima. Nella prima lista di proposizioni tratte dagli scritti dei riformatori e compilata per incarico di Marcello Cervini da Girolamo Seripando e dai gesuiti Laínez e Salmerón, non compariva ovviamente alcun riferimento alla dottrina di Caietano. La lista, letta nella Congregazione generale del 17 gennaio 1547, fu passata all'assemblea ristretta dei teologi che ricevettero l'incarico di definire non solo quali delle 35 proposizioni elencate fossero eretiche, quali solo erronee e quali fossero state già condannate, ma anche se l'elenco dovesse essere completato.<sup>125</sup> Dal dibattito, protrattosi dal 20 al 29 gennaio, uscì una nuova lista di errori che, al primo posto di un gruppo di nuove proposizioni sul battesimo, presentava l'affermazione "pueros in uteris maternis per invocationem Trinitatis et benedictionem salvari", letteralmente tratta da Caietano.<sup>126</sup> La documentazione disponibile non permette di stabilire quale dei trentatré teologi presenti avesse proposto l'inserimento così formulato; secondo Umberg, comunque, è probabile che la proposta avanzata il 25 gennaio dal carmelitano siciliano Vincenzo Leonino ("et damnandum quod pueri baptizentur in utero") mirasse già alla dottrina di

Caietano.<sup>127</sup> Di certo, come emerse dal dibattito su questa seconda lista che occupò la Congregazione generale per quasi tutto febbraio, furono in molti a premere perché la proposizione di Caietano venisse condannata. Dei padri che presero la parola sull'argomento, ventisette, la larga maggioranza, avallarono la condanna.<sup>128</sup> Tra questi solo il minore conventuale Antón de la Cruz, già espressosi durante la sessione dedicata al peccato originale contro la condanna all'inferno dei bambini non battezzati, riconobbe comunque l'intenzione pia della proposta di Caietano.<sup>129</sup> Catarino, che non aveva fatto parte della congregazione ristretta dei teologi, fu il più energico nell'approvare la condanna della proposizione e fu l'unico ad attaccarne personalmente l'autore, usando un argomento riconducibile all'errore di fondo da lui imputato a Caietano fin dal 1532: aver voluto fondare un *novus ritus*, cosa inammissibile da parte di una "persona privata".<sup>130</sup> Non dichiarò, invece, su quale base avesse dato parere favorevole alla condanna l'abate benedettino Luciano degli Ottoni, visto con sospetto a Trento dopo che Domingo de Soto, principale rappresentante dell'ordine domenicano nella primissima fase del concilio, lo aveva accusato di non essere "cattolico" perché in un suo libro aveva sostenuto almeno tre errori pelagiani, tra i quali anche l'affermazione "che i bambini che muoiono senza battesimo non patiranno alcuna pena".<sup>131</sup> Nelle sue annotazioni alle omelie di san Giovanni Crisostomo sulla *Lettera ai Romani*, note anche nell'ambiente della cancelleria milanese, Luciano degli Ottoni aveva infatti sostenuto l'idea, esplicitamente ispirata alla dottrina pitagorica della metempsi-cosi, che le anime dei bambini morti senza battesimo sarebbero passate da un corpo all'altro per compiere le opere alle quali erano state predestinate.<sup>132</sup>

Lo stesso Domingo de Soto, intenzionato a smascherare ogni pelagianesimo, vero o presunto, diede risonanza anche all'errore di Caietano nel suo trattato *De natura et gratia*, che aveva cominciato a scrivere ancora a Trento negli ultimi mesi del 1546 come commento ai decreti sul peccato originale e sulla giustificazione, ma che finì di far stampare solo nell'estate del 1547, a Venezia. Al momento del dibattito tridentino sul battesimo *in voto*, nel gennaio 1547, Soto stava già seguendo la stampa del libro nella città lagunare;<sup>133</sup> il capitolo contenente la confutazione della tesi di Caietano, il decimo del libro II, era però ancora manoscritto.<sup>134</sup> Dopo aver censurato le opinioni di Lutero e degli anabattisti riguardo alla prima delle quattro specie di *iniusti*, cioè gli "infanti che non hanno raggiunto l'età della ragione e che sono macchia-

ti del peccato originale”, Soto passa a esporre un errore “dal lato opposto”, dichiarando di nominare Caietano solo perché, a questo proposito, il suo nome “è sulla bocca di tutti”.<sup>135</sup> L'opinione senz'altro falsa sostenuta dall'autorevole frate predicatore è meritevole di un giudizio ancora peggiore in coloro che la affermano con decisione invece di proporla cautamente. Sulla base di argomenti di diverso genere, fondati sulla consuetudine della Chiesa, la coerenza teologica e le eventuali conseguenze imbarazzanti (se poi un bambino sopravvive andrà ribattezzato?), anche Soto, come Catarino, giudica un “novum inventum” il ritenere sufficiente il desiderio dei genitori. La sua conclusione è che “dovunque il battesimo sia ritenuto bastare ‘in re, vel in voto’ – sia nei concili come ora nel nostro tridentino (al capitolo quarto), sia presso i Padri – bisogna intendere che si tratta precisamente del desiderio di ricevere il battesimo che ha lo stesso battezzando”.<sup>136</sup> Il capitolo IV del decreto sulla giustificazione, citato da Soto, si limitava però ad affermare che “*quae quidem translatio [scil. in statum gratiae] post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest*”.<sup>137</sup> L'interpretazione esclusiva suggerita da Soto, che *votum* andasse riferito solo al battezzando contro la posizione di Caietano, non fu adottata dal concilio neanche nel decreto sul battesimo.

Nonostante la maggioranza dei padri avesse dato parere favorevole alla condanna della frase di Caietano, alcuni erano invece intervenuti in sua difesa. Cornelio Musso e i frati predicatori Gregorio Castagnola e Ambrosius Storch (quest'ultimo procuratore dell'arcivescovo di Treviri e vicino alla cerchia degli amici tedeschi di Caietano) si limitarono a chiedere che venisse condannata solo una proposizione che affermasse con certezza la salvezza dei bambini, cioè senza le cautele presenti in Caietano. Il quale, invece, come puntualizzò Balthasar de Heredia dando parere contrario, non la asseriva “obstinate”.<sup>138</sup> L'articolo non era da condannare neanche per Dionigi Zanettini, né per Tommaso Campeggi, che si dichiarò contrario alle troppe aggiunte proposte.<sup>139</sup> Le voci più autorevoli a sostegno di Caietano furono quelle dei due generali, frate predicatore e agostiniano, che presero la parola nelle Congregazioni generali del 18 e 19 febbraio. Oltre a ribadire l'argomento di Heredia relativo all'atteggiamento cauto di Caietano, Francesco Romeo da Castiglione dichiarò anche che l'affermazione non era da condannare in quanto fondata “*bonis rationibus etiam naturalibus, ut fiebat in puero circumcidendo ante octo dies, ut dicit B. Thomas: Offerebatur aliquo signo sensibili Deo etc.*”.<sup>140</sup> Egli, che in un'opera sul-

lo *ius divinum* dell'obbligo di residenza aveva sviluppato alcune posizioni di Caietano, cercava così di serrare le fila dell'ordine intorno al suo più illustre esponente moderno. E non è escluso che l'attacco di Soto contro i molti che, "nescio quo protecti pietatis obtentu", sostenevano la posizione di Caietano nascondesse anche una polemica contro il generale, che era stato appena eletto da un capitolo al quale Soto era stato refrattario a partecipare ("per non confidare d'essere eletto", sospettò Cervini). Un generale il quale, arrivato da pochi mesi a Trento, aveva scalzato proprio fra' Domingo dal posto di preminenza che, in sua vece, aveva avuto fino ad allora nell'assise.<sup>141</sup>

La più decisa difesa di Caietano non provenne comunque dall'interno del suo litigioso ordine, ma da Girolamo Seripando, che già altre volte aveva sostenuto le sue posizioni durante i dibattiti conciliari.<sup>142</sup> Ai punti forti della dottrina di Caietano (il confronto con la fede degli antichi, la necessità di un rimedio unico per la salvezza *sub ratione possibilis*, l'inammissibilità di una potenza divina vincolata ai sacramenti e di uno stato dell'uomo naturale nel quale è possibile morire senza alcun rimedio), Seripando aggiunse altre tre osservazioni, non espresse nel voto pronunciato il 19 febbraio ma conservate in un testo più esteso redatto nei giorni precedenti.<sup>143</sup> Al contrario degli oppositori, tra cui Soto, Seripando comprese che proprio l'assoluta *necessità* del battesimo permetteva la sua amministrazione da parte dei laici, delle donne e persino dei pagani, e poteva giustificare anche, in casi estremi, il ricorso alla "fides parentum cum voto baptismi".<sup>144</sup> Scrisse, inoltre, che accettare di essere "rigidi" sull'interpretazione di Gv. 3, 5 avrebbe implicato una simile rigidità anche riguardo a Gv. 6, 54 ("nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis"), con il risultato di rendere, come suggerisce un passo di Agostino, necessario alla salvezza dei bambini anche il sacramento dell'eucarestia.<sup>145</sup>

Lo scritto di Seripando apre anche uno spiraglio su un momento della discussione tridentina non altrimenti attestato. Durante il dibattito sulla tesi di Caietano, qualcuno (forse uno dei teologi spagnoli?) aveva addotto il caso del figlio di Carlo V nato morto il 21 aprile 1539; in difficoltà sul da farsi, il sovrano aveva deciso di farlo seppellire *extra ecclesiam* dopo aver sottoposto il caso ad alcuni teologi. L'esempio cesareo non aveva però smosso dalla propria convinzione Seripando, che anzi lo usò in senso contrario: la pietà dell'imperatore era encomiabile, ma questo non aveva niente a che vedere con il fatto che, se il bimbo fosse stato battezzato *in voto parentum* e segnato col segno della Tri-

nità, pur non essendo il suo corpo sepolto in chiesa la sua anima avrebbe trionfato in cielo.<sup>146</sup> Seripando andava così contro una tradizione secolare di credenze relative ai luoghi di sepoltura, alla base delle quali stava la convinzione che le tombe fossero in qualche modo anche i ricettacoli delle anime, per cui queste potevano, soprattutto se non pacificate da una sepoltura rituale, tornare a tormentare i vivi. Da queste immagini, alimentate dalla tradizione popolare o semidotta, la Chiesa non aveva mai preso nettamente le distanze; sepoltura consacrata e prospettiva di salvezza andavano insieme non solo per la gente semplice, ma anche per i membri del clero (dai semplici curati ai padri tridentini). Proprio l'impossibilità della sepoltura rituale per i bambini non battezzati, di norma vietata dalle disposizioni ecclesiastiche, fu alla base del grande successo dei santuari dove si praticava il miracolo della resurrezione.

Nelle posizioni sul tema del battesimo *in voto* di dotti teologi come Tommaso de Vio e Girolamo Seripando si intravede invece il tentativo, destinato al fallimento e in parte simile a quello messo in atto nel mondo riformato, di spezzare il circolo cercando di liberare le coscienze dei fedeli dal peso di immagini e pratiche potenzialmente e inutilmente angoscienti. In senso tecnico, l'accusa di pelagianesimo, ripetuta ancora da Sforza Pallavicino, c'entrava poco.<sup>147</sup> Piuttosto passava di qui il confine tra due diverse concezioni dell'aldilà. Il Concilio di Trento ribadì quella tradizionale, che fu esasperata dalla successiva diffusione del culto del purgatorio ma che lasciò irrisolto il problema dei bambini non battezzati, mentre nel mondo protestante si riuscì, nonostante le resistenze, a seguire un'altra via, quella di lasciare i vivi a se stessi, liberandoli dall'*angustia* per l'anima di un figlio morto incidentalmente senza battesimo, ma anche privandoli della consolazione di poter pregare per i loro cari.<sup>148</sup>

La "mutua economia di salvezza", così incoraggiata nei paesi cattolici, incontrava, come probabilmente Caietano aveva intuito, un limite invalicabile proprio nel caso dei bambini non battezzati: predicatori e libri di dottrina non smisero mai di avvertire che era inutile pregare per le anime del limbo come invece era necessario fare per quelle del purgatorio.<sup>149</sup> Probabilmente fu dovuto anche a tale motivazione il paradossale ricorso ordinario al miracolo della resurrezione: questo restava l'unico modo "sicuro" per poter fare qualcosa per i poveri feti, per dare loro un nome e una sepoltura secondo rituali tollerati, quando non favoriti, dal clero che, insieme a mediatori laici e spesso anche in cambio di denaro, veniva così incontro ai bisogni delle famiglie.<sup>150</sup>

Riguardo alla proposta di Caietano, che invece poteva andare nella direzione di disinnescare tali pratiche, le ultime parole del concilio furono quelle accolte in un documento che precedette di pochi giorni la presentazione del decreto. Qualcuno protestò, ma la proposizione di Caietano non fu inserita tra quelle colpite da anatema: l'articolo era stato omesso "quia non videtur pertinere ad baptismum".<sup>151</sup> Prevalse senz'altro un principio di autorità, e insieme di opportunità: come scrisse Seripando, qualsiasi giudizio si avesse sull'articolo, la dottrina di Caietano "non possit damnari".<sup>152</sup>

I padri conciliari non avevano potuto non salvaguardare una figura centrale dell'ordine domenicano e di quella stessa teologia scolastica che avevano scelto come guida; tuttavia, i commentari alla *quaestio* 68 della parte III, artt. I-II, XI furono interamente omessi dall'edizione delle opere di san Tommaso con il commento di de Vio, promossa da Pio V e curata dal cardinale Vincenzo Giustiniani e dal maestro del Sacro palazzo Thomas Manriques tra il 1570 e il 1571.<sup>153</sup> Nella prefazione, gli editori spiegano come avessero espunto tutti quei luoghi che, dopo i decreti del Concilio di Trento, avrebbero potuto lasciare il lettore nel dubbio – luoghi che "ipsemet Commentator vivens emendaverat, et si viveret emendasset".<sup>154</sup> È da notare qui che la cancellazione del commento di Caietano all'art. I, *quaestio* 68 trascinò con sé anche un piccolo, ma significativo emendamento del corrispondente testo di san Tommaso. Dal passo attestato dai codici della tradizione principale e accolto nell'*editio princeps*, "ante vero quam circumcisio institueretur, *sola fide*, ut Gregorius dicit, cum sacrificiorum oblatione, quibus suam fidem antiqui Patres profitebantur, homines Christo incorporabantur", gli editori preferirono espungere l'aggettivo "sola", secondo una lezione attestata solo da due incunaboli e da due codici di tradizione seriore che però aveva il vantaggio di non rievocare l'ormai notissima formula protestante.<sup>155</sup>

### *La porta della fede*

Il Concilio di Trento e i successivi provvedimenti lasciarono così del tutto aperto il problema del limbo e del destino dei bambini. Dallo scontro interno all'ordine domenicano, che risulta dalla vicenda tridentina, non emerse nessuna posizione risolutiva. Mentre l'immagine di un luogo intermedio e naturale, pur continuando ad avere dei sostenitori, nella sua forma più esplicita fu relegata al rango di ipotesi quasi bizzarra, il silenzio imposto sul battesi-

mo *in voto parentum* non impedì che il tema la sopravvivenza del tema. Infatti quasi due secoli dopo, quando ormai la discussione sul tema dell'animazione dei feti e del battesimo si era molto sviluppata, anche in ambito medico, esso venne riproposto con qualche restrizione dal chierico regolare veneziano Ignazio Ludovico Bianchi (1704-1770), in un'operetta nel cui frontespizio campeggiava proprio il passo di Marco fatto propagandare da Lutero tramite l'immagine di Cranach (Mc. 10, 13: "sinite parvulos venire ad me; talium est enim Regnum Coelorum").<sup>156</sup> Il chierico regolare presentò nel 1768 la sua tesi come "del tutto differente dall'opinione del Gaetano" perché riguardava solo i bambini "nati nell'utero", ovvero i feti ancora racchiusi nel seno della madre, ma in sostanza prescriveva alla madre un'orazione da recitare, giustificando il ricorso a questo "rimedio" con argomenti in parte simili a quelli reperibili nel testo di Caetano. Nell'ampio dibattito settecentesco sul tema si trattò di una voce che, se non restò del tutto isolata (come vedremo a breve), fu comunque aspramente criticata.<sup>157</sup>

Il sicuro orientamento espresso nei decreti sulla giustificazione e sul battesimo dal Concilio di Trento verso l'obbligatorio passaggio "per baptismi ianuam" fece sì che l'immagine del primo sacramento dal quale conseguivano tutti gli altri, secondo la metafora ampiamente usata già da san Tommaso, divenisse sempre più corrente e pervasiva.<sup>159</sup> Furono create immagini come la cosiddetta *Allegoria del battesimo* di Girolamo Imparato, per la chiesa di Sant'Elia profeta a Pianisi presso Campobasso (1592-1602 ca.), dipendente da uno schema già nelle edizioni illustrate del *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos* (fig. 48).<sup>159</sup> Vedremo nel prossimo paragrafo un caso in cui, a partire dalla fine del Cinquecento e fino ai giorni nostri, l'immagine del battesimo come "porta della fede" si sia imposta sino a condizionare anche una disciplina dallo statuto scientifico come la filologia.

#### *Inf. IV, 36: filologia e ideologia*

Concentriamoci su alcuni versi della *Commedia*, tratti dal canto IV dell'*Inferno* (IV, 33-36), in cui si parla del battesimo. Secondo una edizione recente questi versi vanno letti così:

Or vo' che sappi, 'n anzi che più andi,  
ch'è non peccaro; e s'elli àn mercedi,  
non basta, perché non ebber battesmo,  
ch'è parte de la fede che tu credi.<sup>160</sup>

48. *Lignum Vitae*

Anche se tutti i manoscritti dell'antica Vulgata<sup>161</sup> e quasi tutti quelli seriori della *Commedia*<sup>162</sup> attestano la lezione "ch'è parte de la fede che tu credi", la maggioranza degli editori moderni della *Divina Commedia* ha accolto la sostituzione di "porta" a "parte", introdotta per la prima volta dagli Accademici della Crusca nel 1595.<sup>163</sup> La lezione trasmessa dall'insieme dei manoscritti più antichi non aveva creato alcun problema ai primi



commentatori, che senza eccezioni leggono tutti “parte” fino alla fine del Cinquecento. Addirittura, i più<sup>164</sup> non ritengono di porre chiosa a un verso la cui esegesi, come si legge nei commenti che invece vi spendono qualche parola, appare evidente. Per l'autore del primo commento integrale (1324-1328):

qui dice la condizione di quelli in universali del limbo, e dice che non peccanno, e s'elli funno virtuosi non basta, perché non funno baptizzati, lo quale baptismo è parte della fede cristiana: sichè appare che senza battesimo nulla persona si può salvare.<sup>165</sup>

Ovvvia la lettera anche per il carmelitano Guido da Pisa<sup>166</sup> e chiarissima la spiegazione per Benvenuto da Imola, Boccaccio e Francesco da Buti:

et assignat causam primorum, *perché non ebber battesimo*, in quo deletur peccatum originale, *che è parte della fede che tu credi*; nam baptismus est articulus fidei, et per consequens pars.<sup>167</sup>

È adunque il battesimo una regenerazione nuova, per la quale si toglie via il peccato originale, del quale tutti, nascendo, siamo maculati, e divegnamo per quello figliuoli di Dio, dove davanti eravamo figliuoli delle tenebre; e fa questo sacramento vevoli le nostre buone operazioni alla nostra salute, dove senza esso son tutte perdute, sì come qui afferma l'autore. Che è parte della fede che tu credi, cioè della fede catolica; e però dice che è “parte” di quella, per ciò che gli articoli della fede son dodici, de' quali dodici è il battesimo uno.<sup>168</sup>

Ch'è parte della fede che tu credi; cioè il quale battesimo è parte della fede cristiana che tu Dante credi: imperò che il battesimo è uno de' sette sacramenti della chiesa, li quale ciascuno cristiano crede, s'elli è vero cristiano.<sup>169</sup>

Il napoletano Guglielmo Maramauro, funzionario della corte angioina e autore di un commento all'*Inferno* (1369), sembra il primo a mettere in relazione, con un gioco di parole, la metafora “porta de tuti li sacramenti” con la lezione “parte de la fede”, da lui comunque accolta. Non nella chiosa al verso 36, che rimane immutato, ma nella parte introduttiva in cui spiega la struttura del canto, Maramauro scrive infatti:

Questo capitulo ha 3 parte [...]. A la 3<sup>a</sup> mette dove sono anime de alcuni gentili e pagani omini famosissimi in ogni cossa. Veramente essi non ebber babtismo, el qual è parte e porta de tuti li sacramenti de la nostra fede cristiana. E però dice san Tomaso d'Aquino:

“Dolores non sunt in inferno patrum nec in inferno puerorum qui non puniuntur pena sensus, ed etc.”.<sup>170</sup>

Già una postilla nella terza redazione di Pietro Alighieri aveva accostato al verso in questione un passo di Beda dedicato al battesimo in cui compariva la parola *ianua*.<sup>171</sup> Sempre addotto dai dantisti a partire almeno da Michele Barbi, un passo di fra' Giordano da Pisa – oltre all'espressione “introire regnum Dei” di Gv. 3, 5 e a formule simili usate da Tommaso d'Aquino – conferma senz'altro la circolazione trecentesca e toscana delle immagini del battesimo come “porta della legge nuova” o “*ianua sacramentorum*”.<sup>172</sup>

Insinuatasi così nelle righe di alcuni commenti come eco di letture teologiche o di prediche ascoltate, ma accolta nel testo solo molto tardivamente e in pochissimi codici, l'immagine del battesimo come “porta della fede” si impose agli Accademici della Crusca come sola lezione possibile, in quanto unica corrispondente ai dettami teologici. Correggendo l'Aldina curata da Bembo nel 1502, i cruscanti consacrarono “porta” come lezione originaria, pur non potendo non ammetterne la scarsa base testuale.<sup>173</sup>

Questa fiorentina rimase l'edizione di maggior prestigio almeno fino a quella romana del padre francescano Baldassarre Lombardi, uscita nel 1791, che sul punto avvertì come “parte” fosse la sola lezione “che non incontra veruna difficoltà”, essendo “ammessa dalla comune de' testi manoscritti e stampati avanti la correzione degli Accademici”.<sup>174</sup> Su questa base comunque filologica, il frate minore smontava la lezione congetturale anche quanto al senso, notando sottilmente come fosse “ben diverso appellare il battesimo *porta dei sacramenti*, ed appellarlo *porta della fede*; imperocché apre bensì il battesimo la via a ricevere gli altri sacramenti, ma non già a ricevere la fede: anzi (tutto il contrario) la fede dispone a ricevere il battesimo”, e dunque “non il battesimo *porta della fede* appellare si dee, ma piuttosto la fede *porta del battesimo*” (in accordo con *Inf.* II, 30). Avendo comunque la fede distinti *articoli*, essi possono senz'altro anche chiamarsi *parti*.<sup>175</sup> Nonostante il successo del commento, ristampato più volte fino alla metà dell'Ottocento, questa posizione restò isolata.<sup>176</sup>

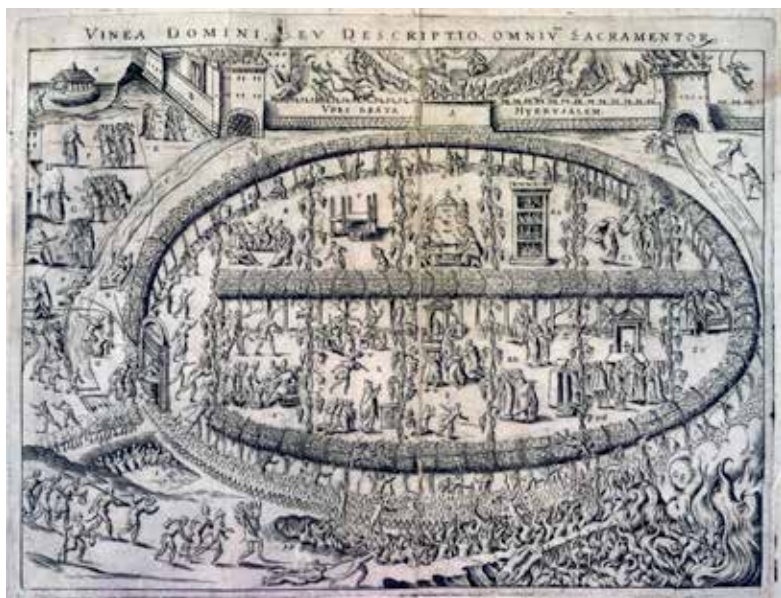
Filtrata nella ricezione comune con statuto di originarietà e recepita acriticamente anche negli studi,<sup>177</sup> la lezione congetturale, pur individuata come tale da Sapegno, ha continuato infatti a prevalere fino a tutto il Novecento, costringendo seri

studiosi alla forzatura critica per cui sulla base di innegabili dati di contesto una lezione assente nel testo è stata preferita a quella trådita – un caso davvero paradigmatico e incredibilmente duraturo di cedimento della filologia sotto la pressione dell'ideologia.<sup>178</sup>

Anche a prescindere dal problema di quale fosse stata la parola usata in origine dal poeta, la vicenda critica di questo luogo dantesco fornisce un importante tassello alla storia delle concezioni del battesimo. Qui vediamo infatti il peso del battesimo crescere: da *parte* della fede a *porta* di essa. Una definizione che era suonata normale ai commentatori antichi divenne insostenibile, alla fine del Cinquecento, per un'istituzione accademica che si prefiggeva di svolgere un lavoro filologico su un capitale testo di lingua. Eppure, qualche decennio prima, un autore contiguo alla nascente accademia come Giovan Battista Gelli aveva potuto sostenere la lezione trasmessa dai codici senza sentire il bisogno di sostituirla. Gelli aveva accolto la lezione testuale, pur introducendo nel commento il significato di *principio della fede*.<sup>179</sup> Anche Ludovico Castelvetro, pur inserendo il tema in una prospettiva storico-teologica, si era comunque attenuto alla lettera, accogliendo la lezione tradizionale: “*Non ebber battesimo, ch'è parte de la fede, che tu credi*. La religione cristiana, che qui s'appella sotto nome di fede, ha una parte che domanda sacramenti, de' quali l'uno è il battesimo senza il quale altri non può salvarsi. Di che disputa tanto allungo santo Agostino contro i pelagiani”.<sup>180</sup>

Per i tredici accademici fiorentini che si occuparono dell'edizione del poema, tuttavia, né i possibili rilievi letterali, né il peso della tradizione manoscritta valsero di fronte alla forza di un'immagine che, accolta anche nel *Catechismo romano* per i parroci,<sup>181</sup> era ormai dilagata nella predicazione, nella dottrina dei sacramenti, e anche nell'iconografia.<sup>182</sup> Ne offre un esempio un'operetta intitolata *Vinea Domini*, pubblicata a Venezia nel 1588 e dieci anni dopo edita in volgare per un pubblico più ampio.<sup>183</sup> Ideato da un prete di Cologna Veneta di nome Lorenzo Pezzi (già autore di una *Epitome sacramentorum* uscita prima della pubblicazione del *Catechismo romano*) e illustrato dall'editore-incisore Girolamo Porro (1520-1604), il libretto doveva servire a “farsi una memoria locale de' santissimi sacramenti”.<sup>184</sup> I sette capitoli sui sacramenti, ognuno dei quali accompagnato da un'incisione, erano seguiti da capitoli sul purgatorio e l'inferno e preceduti da tre capitoli sul paradiso, il mondo e il limbo. Quest'ultimo era illustrato solo da un'immagine del limbo dei

padri, anche se nel testo e in particolare nell'edizione ampliata in volgare, si parlava soprattutto dei bambini non battezzati.<sup>185</sup> L'operetta si apriva con un'immagine riassuntiva di tutta l'opera (*Vinea domini, seu descriptio omnium sacramentorum*, fig. 49). In alto si vede la città santa di Gerusalemme che "è figurata per il paradiso"; i fiumi che ne escono "sono le gratie de' santissimi sacramenti, ordinati dal nostro signore Giesù Christo; col mezo de' quali ne fa salire, et essere portati al paradiso". Al centro dell'incisione, la vigna del Signore, come immagine della Chiesa, "nella quale – come si vede nell'immagine e si legge nella didascalia – si entra per la porta del sacro Battesimo".



49. Lorenzo Pezzi, Girolamo Porro, *Vinea Domini*

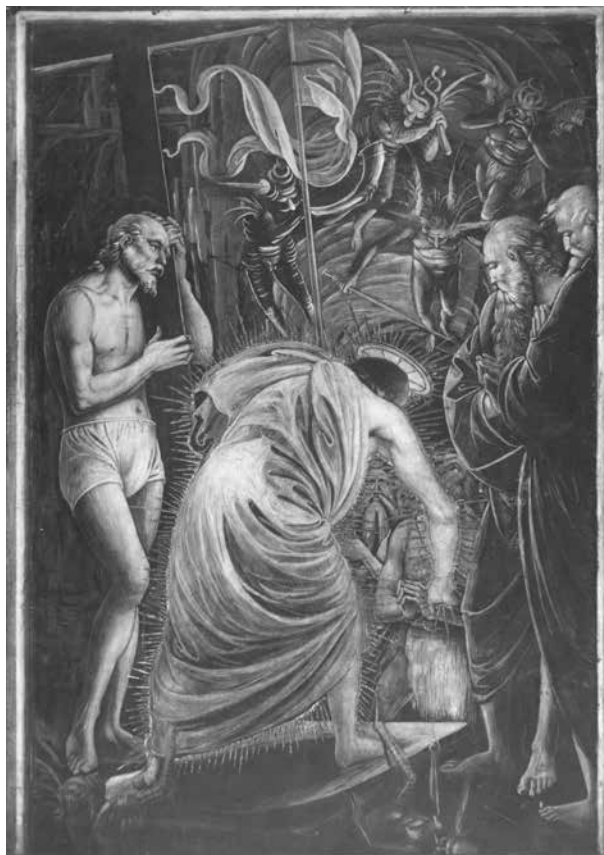
## Capitolo secondo

### *Limiti figurativi e nuove invenzioni*

#### *Il Cinquecento italiano e spagnolo*

Nell'Europa cattolica, e in particolare in Italia, il tema visivo del limbo continuò a essere sviluppato dagli artisti, anche sulla base delle invenzioni dei loro predecessori. Come abbiamo visto, le versioni del *Cristo al limbo* di Mantegna e di Dürer (*Grande Passione*, 1510, e *Passione* incisa su rame, 1512), col loro carattere sperimentale nella scelta della posizione e delle attitudini dei personaggi, costituirono, anche grazie alla loro diffusione a stampa, un punto di riferimento per molte delle rappresentazioni successive, sia per la composizione generale, sia per singoli particolari. Da Mantegna dipendono, certamente, un'incisione di Marcantonio Raimondi e la *Discesa al limbo* dipinta da Gaudenzio Ferrari nel 1512-1513 sulla parete del tramezzo di Santa Maria delle Grazie di Varallo (fig. 50).<sup>1</sup> Gaudenzio accentua qui l'ambientazione notturna della scena. L'incisione düreriana della *Grande Passione* fu ripresa in un affresco di Francesco da Milano nella Scuola dei Battuti di Conegliano; nella lunetta affrescata da un pittore provinciale nel presbiterio della chiesa di San Bernardino a Lallio (Bergamo) e in un dipinto su tela di Girolamo da Treviso il giovane conservato nei depositi delle Bayerische Staatsgemäldesammlungen di Monaco.<sup>2</sup> L'invenzione frontale della *Passione* su rame fece da modello, tra altri esempi, a Sodoma per uno degli affreschi della chiesa della Compagnia della Santa Croce a Siena (ora nella Pinacoteca Nazionale di Siena).

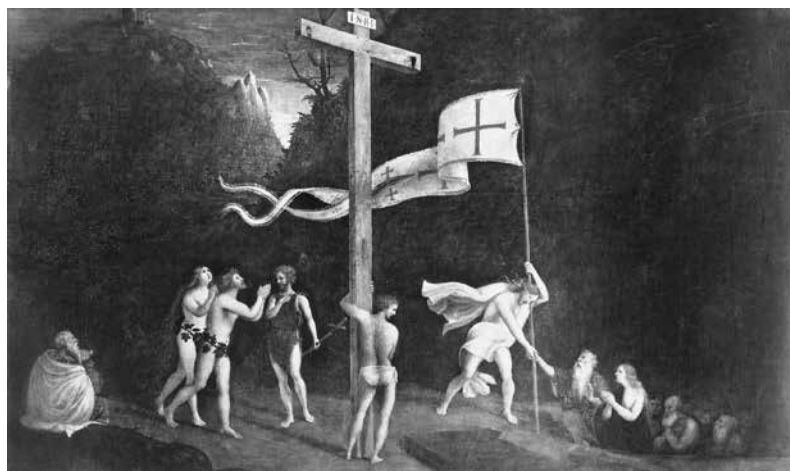
Si distingue per originalità la tavola attribuita, da Morelli in poi, ad Andrea Previtali, pittore di origini bergamasche e allievo di Giovanni Bellini (fig. 51).<sup>3</sup> Le Gallerie dell'Accademia



50. Gaudenzio Ferrari, *Cristo al limbo*

conservano due tavolette della stessa misura, un *Passaggio del mar Rosso* e un *Cristo al limbo*, un tempo datate al 1505-1515, ma probabilmente da posticipare a dopo il 1520 sulla base del fatto che le figure di Adamo ed Eva presenti nel secondo dipinto derivano dalla stampa di Tiziano del *Trionfo di Cristo*.<sup>4</sup> Anche se l'originaria ubicazione delle due tele, nel Seicento entrambe localizzate nella chiesetta del Palazzo Ducale,<sup>5</sup> è sconosciuta, non c'è da dubitare della loro concezione unitaria, evidente non solo dalle dimensioni dei dipinti ma anche dalla coerenza tematica.<sup>6</sup> La composizione del *Cristo al limbo* è divisa

in due parti dalla croce della Passione alla quale il ladrone buono, visto di spalle, si appoggia rivolgendosi verso la figura di Cristo dipinta sulla destra nell'atto di liberare, con in mano un grande vessillo crociato, i vecchi patriarchi dal limbo. Adamo ed Eva sono già fuori e accorrono da sinistra verso la croce additata loro da Giovanni Battista, mentre un vecchio, probabilmente Mosè, siede all'estrema sinistra del dipinto. Per le sue caratteristiche insolite, il dipinto ora attribuito a Previtali è stato in passato guardato con lenti giorgionesche e, più recentemente, lottesche.<sup>7</sup> Secondo George Martin Richter il dipinto "può forse darci qualche idea" della perduta composizione dell'*Inferno con Enea e Anchise* di Giorgione.<sup>8</sup> Questa tela, segnalata da Marcantonio Michiel nel 1525 in casa del gentiluomo veneziano Taddeo Contarini ("la tela grande a oglio de l'inferno cun Enea et Anchise fo de mano de Zorzo da Castelfranco"), è menzionata anche in un inventario del 1556 come "un quadro grande di tela soazado sopra il qual è depento l'inferno".<sup>9</sup> L'ipotesi che la tela attribuita ad Andrea Previtali conservi un ricordo del perduto *Inferno* di Giorgione fornirebbe un ulteriore elemento in favore della tesi di una possibile sovrapposizione, in età rinascimentale, tra una discesa agli inferi classica e il tema del limbo, ma resta tutta da dimostrare, anche alla luce del più recente accostamento del dipinto di Previtali alla maniera lottesca.<sup>10</sup> È indubbio, tuttavia, che il *Cristo al limbo*



51. Andrea Previtali, *Cristo al limbo*

di Previtali, composto da figure piccole arrangiate in modo inconsueto in un paesaggio dominato dalla croce del ladrone buono (un *latro nudus* portacroce che potrebbe ricordare una visione dal dietro del *Cristo della Minerva* di Michelangelo),<sup>11</sup> è un'immagine che funziona anzitutto come un'allegoria della redenzione del genere umano.

Proprio il fatto di rappresentare la salvezza in modo allegorico, attraverso un evento storico al di fuori della normale economia di salvezza, è stato considerato una delle cause del declino del tema del limbo. Mentre immagini di tipo didattico e allegorico furono diffuse dalla propaganda luterana (come nel caso delle tavole *Legge e grazia*), la Chiesa della Controriforma avrebbe favorito piuttosto la diffusione di immagini di salvezza che non operassero così indirettamente, ma mostrassero invece l'effettiva meccanica dell'aldilà, in particolare del purgatorio, secondo la dottrina cattolica.<sup>12</sup> Tuttavia, vista la grande diversità delle immagini del limbo e del loro uso in tale periodo, questo argomento può essere accettato solo in parte. Un aspetto che può aver condizionato la scelta dell'immagine del limbo riguarda anche l'adattabilità di questa scena a formati laterali. È il caso di un polittico di area vicentina con *San Rocco* al centro e, rispettivamente, *Cristo al calvario* e *Cristo al limbo* nei laterali (fig. 52).<sup>13</sup> Un secondo esempio è costituito dal trittico dipinto nel 1516 da Sebastiano del Piombo per l'ambasciatore spagnolo a Roma Jerónimo Vich, con il *Compianto su Cristo morto* al centro (ora all'Ermitage) e *Cristo al limbo* sul laterale destro (ora al Prado, tav. XXXII).<sup>14</sup> Per quanto oggi smembrato, il trittico di Sebastiano ebbe una notevole influenza in Spagna (dove fu copiato anche da Francisco Ribalta) e altrove; anche la composizione innovativa e sviluppata in altezza dell'episodio del limbo, con il Cristo visto frontalmente mentre allunga il braccio verso le anime nude di Adamo ed Eva inginocchiati in primo piano, arrivò a colpire, attraverso una riproduzione a stampa, il giovane Paul Cézanne che ricreò il dipinto in una sua opera del 1868, pur non avendo mai visto l'originale (tav. XXXIII).

Tornando alle ragioni del relativo declino del tema in età moderna, è più probabile che la diminuzione, in termini numerici, di rappresentazioni dell'episodio della discesa al limbo sia da associare al fatto che dagli anni venti del Cinquecento ci fu, anche nell'Europa cattolica, un movimento tendente ad abolire gli elementi apocrifi dalle rappresentazioni, sia teatrali, sia figurative.<sup>15</sup> Gli stessi ingredienti che avevano determinato il successo drammatico della discesa agli inferi furono anche all'origine della sua





52. Artista di area vicentina, *San Rocco con Cristo al limbo e il Calvario*

decadenza. Ad esempio, la *Passione* messa in scena a partire dal 1490 nel Colosseo e al Laterano dalla Compagnia del Gonfalone, le cui edizioni a stampa furono curate da Giuliano Dati in collaborazione con altri due membri dell'oratorio del Gonfalone, fu vietata per motivi di ordine pubblico negli anni 1522-1524 e poi di nuovo da Paolo III nel 1539.<sup>16</sup> Già in precedenza alcuni vescovi riformatori avevano cominciato a esercitare forme di controllo sul teatro, ricco di elementi apocritici. Guillaume Briçonnet, vescovo di Meaux, aveva proibito dal 1529 ogni rappresentazione che non fosse esaminata da lui stesso o dal suo vicario. Ma per la propaganda cattolica il teatro era al tempo stesso anche una formidabile arma apologetica. A Rouen, ad esempio, dal 1543 la Confraternita della Passione stabilì di mettere in scena uno spettacolo della *Passione* tutti gli anni, ma le recite furono soppresse nel 1608, quando le autorità religiose e il parlamento le disapprovarono “comme chose qui excitoit plutôt la curiosité que la piété des spectateurs et qui n’apportoit aucune bonne édification”.<sup>17</sup> Una miniatura dipinta da Hubert Cailleau mostra in dettaglio la scena allestita, ancora nel 1547, per la rappresentazione di una *Passione* a Valenciennes (tav. XXXIV).<sup>18</sup> All'estremità destra, una torre quadrata piena di diavolerie alla quale si accede da una bocca di dragone, raffigurante l'*Enfer*, è circondata da una mura-

glia-prigione, il *Limbe des pères*, nella quale si vedono rinchiusi tre anime in preghiera.

L'introduzione di "cose apocrife" fu proibita anche in alcune diocesi italiane soprattutto dopo il Concilio di Trento. Lo stesso *Vangelo di Nicodemo* fu messo all'indice a Lovanio nel 1558; comparve poi nell'indice di Trento del 1564 e in quello di Liegi nel 1596.<sup>19</sup> Nel 1579 il vescovo di Rieti si rivolse alla Congregazione dei vescovi e regolari per avere ragguagli sulla liceità di una *Passione* che doveva tenersi in città. Dopo aver sentito anche il parere del papa, la Congregazione diede facoltà al vescovo di far mettere in scena lo spettacolo, ma solo a patto che "la representatione si facci da huomini pii et sacerdoti, o clerici, che non vi si facci alcuna commessatione, che prima vostra signoria vegga la cosa in scritto, et sia approbata da lei la quale non permetta, che vi entrino cose apocrife, et finalmente, che ogni cosa passi senza scandalo, ma con tutta quella edificatione, che conviene a così santa attione".<sup>20</sup>

La messa in scena della discesa al limbo, episodio spesso incluso nelle rappresentazioni della Passione di Cristo, rientrava senza dubbio tra le "cose apocrife". Probabilmente, questo movimento censorio contribuì anche alla decadenza delle rappresentazioni visive del limbo in Europa dalla fine del Cinquecento in poi, anche se rappresentazioni teatrali dell'episodio, simili a quelle medievali (e focalizzate sulla rottura delle porte dell'inferno e la sconfitta del diavolo), si trovano ancora a Würzburg nel 1564 e a Münster nel 1712.<sup>21</sup>

Nel suo studio sul teatro barocco, Walter Benjamin parlò di un più generale "allontanamento dell'escatologia dagli spettacoli ecclesiastici" durante l'età barocca. Secondo Benjamin, "nulla era più remoto da essa [dalla Controriforma] dell'aspettativa di una fine dei tempi o anche soltanto di un repentino mutamento dei tempi".<sup>22</sup> Sulla base di una rilettura di Konrad Burdach, Benjamin considerava questa aspettativa di fine dei tempi una delle "palesi forze costitutive del movimento rinascimentale". Possiamo chiederci se il dossier delle immagini dell'aldilà, e in particolare delle immagini del limbo, confermi o smentisca questa ipotesi secondo cui il Rinascimento sarebbe stato caratterizzato da un grande movimento di rinnovamento spirituale e di apogeo di visioni apocalittiche. Certamente, dopo la grande elaborazione scolastica il secondo momento di sviluppo del pensiero, anche figurativo, sul limbo si ebbe proprio tra Quattrocento e Cinquecento, secondo una cronologia che coinciderebbe con quella proposta da Benjamin. Tuttavia, invece di chiamare in

causa forze spirituali difficilmente definibili, possiamo limitarci ad affermare che la parabola discendente del tema del limbo nelle rappresentazioni teatrali e figurative fu dovuta al maggiore controllo sugli elementi apocrifi e agli aspetti contraddittori e insieme troppo sofisticati, ormai, di un'immagine in cui si intrecciano liberazione dall'inferno, riaffermazione della sua esistenza e temi sia apocrifi che letterari.

### *Cappelle private e ritratti nel limbo*

Vediamo alcuni di questi aspetti in una serie di opere prodotte in uno spazio e tempo limitati. Intorno alla metà del Cinquecento, specialmente in Toscana, ma non solo, il tema continuò infatti a essere al centro di rappresentazioni innovative.

Mentre in precedenza le immagini del limbo facevano prevalentemente parte di cicli della Passione di Cristo, tra il 1530 e il 1585 il tema fu considerato adatto per le pale d'altare o più complessi progetti decorativi destinati a cappelle private in chiese senesi e fiorentine. Il soggetto si prestava a questo tipo di collocazione almeno per tre ragioni: la pertinenza del motivo della liberazione dall'inferno in cappelle funerarie private; il gran numero di figure e la complessità compositiva della scena, due elementi che potevano facilitare l'inclusione di ritratti di contemporanei; i possibili richiami letterari, e in particolare danteschi, offerti dal tema.

Un primo esempio è offerto dal *Cristo al limbo* dipinto da Domenico Beccafumi, intorno al 1530-1536, per la cappella Marsili della chiesa di San Francesco di Siena, ora nella Pinacoteca di Siena (tav. XXXV). Alcuni elementi di questa composizione sono stati attribuiti a una possibile influenza del *Cristo agli inferi* della *Grande Passione* di Dürer (in particolare la costruzione dello spazio e alcuni elementi del paesaggio infernale).<sup>23</sup> Tuttavia, il dipinto di Beccafumi presenta un insieme di influenze diverse combinate con elementi originali.<sup>24</sup> La struttura dell'inferno qui rappresentata è particolarmente complessa, per il suo sviluppo in profondità su almeno tre diversi piani. Vasari, che descrive l'opera nell'edizione delle *Vite* del 1568, nota che "la grotta del limbo et i demonii e fuochi di quel luogo sono bizzarri affatto".<sup>25</sup> Tra i molti personaggi presenti e "fra molti nudi" (tra cui "una Eva bellissima" e il ladrone buono che, sempre secondo Vasari, "è figura molto bencondotta") vediamo anche il volto di bambino che emerge dal buio (fig. 53). Come ho già an-

ticipato, questo volto, sul quale i commentatori non si sono mai soffermati, potrebbe rappresentare l'anima di un bambino non battezzato. L'espressione del bimbo coincide, infatti, alle indicazioni che, anni dopo, sarebbero state impartite da Federico Borromeo riguardo a come rappresentare correttamente le emozioni di queste anime: esse devono "restare tacite, e meste, e con qualche lacrimuccia che cade loro dagli occhi".

Grazie ancora a Vasari, larga fama ebbe pure la pala d'altare per la cappella funeraria di Giovanni Zanchini nella chiesa di Santa Croce a Firenze, commissionata ad Agnolo Bronzino nel 1552 "acciò vi facesse dentro un Cristo disceso al Limbo per trarne i Santi Padri" (*fig. 54*).<sup>26</sup> Agnolo condusse "quell'opera con tutta quella possibile estrema diligenza che può mettere chi



53. Domenico Beccafumi, *Cristo al limbo*, dettaglio.

desidera acquistar gloria in simigliante fatica. Onde vi sono ignudi bellissimi, maschi, femine, putti, vecchi e giovani, con diverse fattezze e attitudini d'uomini che vi sono ritratti molto naturali". La presenza di ritratti di contemporanei (Jacopo Pontormo, Giovan Battista Gelli, Bachiacca e diverse bellezze fiorentine), notata già da Vasari, è stata oggetto di un importante studio di Robert Gaston.<sup>27</sup> Il tema infero, adatto a una cappella funeraria, viene qui sviluppato come un gioco sociale i cui partecipanti sono i membri della cerchia del committente e del pittore. In questo limbo affollato di contemporanei, che viene dunque presentato come un luogo dell'aldilà molto terrestre e mondano, ma non per questo necessariamente desacralizzato,<sup>28</sup> figurano anche, in basso a destra – ovvero in una posizione liminale



54. Agnolo Bronzino, *Cristo al limbo con ritratti di contemporanei*

– tre bambini, spesso schedati velocemente come gli innocenti.<sup>29</sup> Vale la pena leggere la descrizione fattane da Francesco Bocchi, nella sua guida di Firenze: “bellissimi sono due puttini, i quali vezzosamente allegri nella comune letizia fanno festa l’uno all’altro; et accesi di puro affetto mostrano movenza, et mirabile attitudine, et paiono di vero di carne, et non dipinti”.<sup>30</sup> Come interpretare il fatto che ritroviamo qui l’elemento del gioco, della “comune letizia” e del “reciproco farsi festa” che ricorda le descrizioni letterarie e le immagini legate al tema della beatitudine naturale dei bambini nel limbo? L’autore di un recente articolo su questo dipinto, pur senza far riferimento ai bambini non battezzati, ha giustamente notato che questi putti sembrano dare vita “quasi a un piccolo scenario a parte, rispetto alla generalizzata convergenza verso Cristo”.<sup>31</sup> Non è azzardato pensare che questa complessa composizione di Bronzino si ispiri alla descrizione dantesca di un limbo unico che ospita “turbe, ch’erano molte e grandi, d’infanti e di femmine e di viri” (*Inf.* IV, 28-30), rivisto e corretto sulla base degli sviluppi rinascimentali e fiorentini della nozione di limbo.

#### *Discesa e ascesa: Alessandro Allori, Dante e Michelangelo*

Che Dante fosse il principale punto di riferimento per questo tipo di rappresentazioni oltremondane eseguite da artisti fiorentini per committenti fiorentini è confermato da un documento per noi molto importante relativo al *Cristo al limbo* di Alessandro di Cristofano Allori, allievo dello stesso Bronzino (fig. 55). Nel 1578, Iacopo di Alamanno Salviati registrava un pagamento di 180 fiorini all’Allori “per havermi fatto un quadro di braccia 3 altro e braccia 2 ½ largo, dentrovi l’istoria quando Giesù libera i Santi Padri dal Limbo con parte de l’inferno secondo la descriptione di Dante”.<sup>32</sup> Lo scenario dantesco è evidente, ancora una volta, e più che nel quadro di Bronzino in questa rappresentazione, ove gli stessi gruppi di anime in movimento sullo sfondo della scena principale sembrano ispirati alle schiere di ignavi che Dante incontra prima di arrivare nel limbo. La “descrizione di Dante” è rappresentata attraverso l’osservazione e il riadattamento di soluzioni formali tratte dalle precedenti rese di questo soggetto di Beccafumi e soprattutto di Bronzino, maestro dello stesso Allori, ma anche da Michelangelo.

Nella tavola 56 della cosiddetta “ultima versione” del suo *Atlas Mnemosyne* (1929), Warburg appese una foto di Anderson



55. Alessandro Allori, *Cristo al limbo*

del *Cristo al limbo* di Allori vicino a una fotografia della sezione in alto a destra del *Giudizio universale* di Michelangelo, con gli angeli che trasportano gli strumenti della Passione (fig. 56). Nel suo insieme, la tavola intendeva illustrare i temi di “ascesa e caduta (Michelangelo). Apoteosi della morte in croce. Giudizio universale e caduta di Fetonte. Sfondamento del soffitto”.<sup>33</sup> Michelangelo compare in questo pannello con sei delle quattordici immagini, venendo presentato così come l’artista centrale per questo insieme di temi. Si possono avanzare alcune ipotesi ri-



56. *Atlante Mnemosyne*, Tavola 56

guardo alla scelta di includere in questa tavola proprio il dipinto di Allori con “l’istoria” di “quando Giesù libera i Santi Padri dal Limbo” (unica immagine del limbo in questa versione dell’atlante).<sup>34</sup> Anzitutto, la derivazione diretta della gloria con gli strumenti della Passione dal particolare del *Giudizio universale* che



campeggia al centro della tavola; in secondo luogo, il fatto che il tema dell'“apoteosi della morte in croce” (che Warburg accosta all'apoteosi di un imperatore, aprendo la serie di immagini con la riproduzione di una gemma augustea) sia rappresentato, nel dipinto di Allori, tramite la vittoria sull'inferno, sovrastata dalla gloria suddetta.

A queste due ragioni possiamo aggiungerne una terza, basata sull'osservazione che l'immagine del limbo rappresenta simultaneamente un doppio movimento: dall'alto verso il basso (discesa di Cristo) e dal basso verso l'alto (liberazione delle anime). Questo doppio movimento appare coerente con i temi contrastanti di “ascesa e caduta” che, nel pannello, sono enfatizzati dall'accostamento tra una foto del *Giudizio universale* nella sua interezza e la riproduzione dei tre disegni di Michelangelo dedicati alla caduta di Fetonte.<sup>35</sup> In altre parole, questa tavola dell'atlante *Mnemosyne* non solo ci aiuta a mettere a fuoco (attraverso l'uso di fotografie di particolari) il rapporto preciso tra il *Cristo al limbo* di Allori e le figurazioni sistine di Michelangelo, ma ci offre anche una chiave di lettura per le immagini della discesa al limbo più in generale, in quanto caratterizzate da un movimento insieme verso l'alto e verso il basso, come già nelle rappresentazioni bizantine dell'*anastasis* (la discesa agli inferi quale immagine della Resurrezione).<sup>36</sup>

Il dipinto di Allori, ora a Roma (Galleria Colonna), è descritto da Bocchi in casa Salviati come un “quadro di figure piccole” dove, oltre alla rappresentazione di “quando Cristo cava i santi padri dal limbo”, “è dipinto l'inferno, et nel luogo più alto lo stato de' beati, con figure, che diminuiscono, secondo la lontananza con tanta industria”.<sup>37</sup> A differenza dei dipinti discussi fin qui, pensati come pale d'altare, questo fu dunque concepito come quadro da collezione, pieno di riferimenti alla poesia e all'arte precedenti. Possiamo comunque aggiungere che, dal 1579, altri due membri della famiglia Salviati, Averardo e Antonio, si servirono dello stesso Allori per una rappresentazione relativa al limbo nella nuova cappella di Sant'Antonino nella chiesa di San Marco (fig. 57). I Salviati ottennero il giuspatronato della cappella in cambio dell'impegno a ricostruirla. La direzione del progetto fu affidata a Giambologna. La struttura fu completata entro la fine del 1588 e gli affreschi – tre dipinti cristologici realizzati da Alessandro Allori – furono aggiunti tra il 1589 e il 1591.<sup>38</sup> Sulla parete principale, dietro all'altare con le reliquie di Antonino, Allori dipinse un soggetto legato al tema del limbo, ma raro nell'arte italiana (una “nuova, e bella invenzione”, secondo un



57. Alessandro Allori, *Cristo appare alla Vergine con i giusti redenti dal limbo*

osservatore contemporaneo): il momento in cui Cristo appare alla Vergine presentandole i giusti redenti dal limbo.<sup>39</sup> L'identificazione della figura inginocchiata a destra con la Vergine è controversa,<sup>40</sup> ma gli elementi in favore di questa lettura sono abbastanza probanti: la veste azzurra della figura (per quanto il suo capo sia velato da un panno bordato di marrone), e il versetto inciso sotto l'affresco: "Ecce filius tuus" (Gv. 19, 26). I personaggi del limbo rappresentano il tema della redenzione portata da Cristo, in una iconografia inconsueta che enfatizza il ruolo della Vergine.

Mi sono soffermata su questo secondo dipinto di Allori perché esso va catalogato tra quelli che (come nei casi di Tommaso da Modena e di Michelangelo) presentano un'associazione tra il tema del limbo e una devozione alla Vergine. Ricordiamo ancora che questa cappella è dedicata al culto di Antonino Pierozzi. Il culto dell'arcivescovo di Firenze che, come abbiamo ampiamente visto nelle pagine precedenti, aveva sviluppato il tema del limbo nelle sue opere, fu subito associato a miracoli legati alla nascita e alla guarigione dei feti. È quindi significativo che, per la parete principale di questa cappella costruita appositamente per venerare le sue reliquie, si fosse scelta una variazione originale e innovativa sul tema del limbo che combinava nella stessa immagine il tema della filiazione (enfatizzata dall'iscrizione "Ecce filius tuus") e quello della redenzione.

### *Cristo al limbo e rappresentazione del nudo*

Un importante motivo di interesse artistico offerto dal tema del limbo nel pieno Cinquecento, oltre al legame con temi letterari e alle potenzialità di sperimentazioni spaziali, è da ricercare anche nella possibilità che il soggetto offriva di rappresentare figure nude in diverse posture. Abbiamo già visto la comparsa delle anime nude in alcune immagini medievali, seguita poi dallo sviluppo di questo elemento nelle discese al limbo rinascimentali di Andrea Riccio, Mantegna, Dürer, Andrea Previtali e Sebastiano del Piombo. Per inciso, possiamo considerare questo aspetto un ulteriore elemento in favore della lettura dei nudi del *Tondo Doni* e della pala Carondelet come figure del limbo. Vediamo qui due esempi in cui la rappresentazione del nudo, ovvero di un soggetto molto controverso nell'arte sacra specialmente a partire dagli anni quaranta del Cinquecento, si presenta come

un elemento centrale delle immagini del limbo, in combinazione con altri elementi, se non come tema principale.

Il primo caso riguarda la *Discesa al limbo* dipinta da Tintoretto, intorno al 1568, in uno dei due laterali per l'altar maggiore della chiesa di San Cassiano a Venezia dedicato al Santissimo Sacramento (fig. 58). Questo telero fa da pendant a una *Crocifissione*, secondo un principio di interconnessione significativa tra le due scene.<sup>41</sup> Entrambe le scene presentano una composizione in diagonale, adatta alla collocazione laterale dei due teleri che affiancavano una *Resurrezione* precedentemente dipinta dallo stesso Tintoretto. La *Discesa al limbo* è costruita sull'incrocio di due diagonali, la prima delle quali congiunge la figura di Cristo in alto a sinistra con le figure seminude di Adamo e in particolare di Eva, dipinta in piena luce, e con i volti retrostanti degli altri abitanti del limbo. Della figura nuda di Eva esiste uno studio



58. Tintoretto, *Discesa di Cristo al Limbo*

completo nel Gabinetto dei Disegni e Stampe degli Uffizi di Firenze; da qui si deduce che il motivo delle nubi che in parte la coprono fu aggiunto solo nel telero, molto probabilmente per motivi di decoro. Da un lato, la preminenza del nudo femminile e il rapporto tra questa figura e quella del Cristo salvatore ricordano alcune soluzioni diagonali adottate da Tiziano per le sue mitologie, come nel *Perseo e Andromeda* dipinto probabilmente nel 1562 per Filippo II, ora nella Collezione Wallace a Londra.<sup>42</sup> Dall'altro, l'inclusione di quelli che sembrano ritratti di contemporanei (con tutta probabilità committenti della Scuola del Santissimo Sacramento di San Cassiano) nella schiera di giusti liberati da Cristo enfatizza, in modo comparabile col pur diverso dipinto di Bronzino, il valore al tempo stesso di rappresentazione sociale e di immagine soteriologica di questa *Discesa al limbo*.<sup>43</sup>

Il secondo esempio di preminenza della rappresentazione del nudo in una *Discesa al limbo* lo troviamo nella Spagna del Seicento. I nudi si presentano infatti come il vero soggetto del *Cristo al limbo* dipinto verso il 1655 dal pittore sivigliano Alonso Cano (fig. 59).<sup>44</sup> In questa tela, ora a Los Angeles, Cano sembra aver voluto esplorare le possibilità, offerte dall'episodio della discesa al limbo, di dipingere il nudo in diverse età e posizioni. Non sappiamo molto sulla collocazione originaria del dipinto, ma è da supporre che esso fosse destinato a un contesto privato. Infatti, oltre a essere questa una delle poche rappresentazioni del limbo nella Spagna del Seicento, la tela offre una rarissima immagine di nudo femminile in un'epoca in cui le "immagini lascive" erano proibite dalle autorità religiose.<sup>45</sup>

### *Discesa al limbo, carceri e ospedali*

Come abbiamo visto, la *Discesa al limbo* di Tintoretto fu dipinta per i membri della Scuola del Santissimo Sacramento, ovvero una confraternita istituita allo scopo di portare la comunione agli infermi e ai moribondi. Durante il Cinquecento conosciamo anche altri casi in cui l'episodio della discesa di Cristo al limbo fu ritenuto adatto per contesti legati all'attività sociale di confraternite. L'immagine della *Discesa al limbo* offriva infatti un modello per la visita alle carceri e agli ospedali.<sup>46</sup> La scena compare, ad esempio, tra gli affreschi dipinti verso il 1520 da Francesco da Milano nella Scuola della confraternita di Santa Maria dei Battuti di Conegliano ed è il soggetto di una pala dipinta da Federico Zuccari nel 1585 per l'oratorio di san Tobia



59. Alonso Cano, *Cristo al limbo*

dell'ospedale di Cesena.<sup>47</sup> Non sono state ritrovate, per ora, immagini della discesa al limbo che fossero usate per il conforto dei condannati.<sup>48</sup> Tuttavia, sono stati rinvenuti graffiti di figure tracciate direttamente dai condannati all'interno di alcune antiche carceri, in particolare quelle dell'inquisizione di Palermo. Dalle pareti del palazzo Steri,<sup>49</sup> recentemente riportate alla luce da una nuova campagna, oltre a una rappresentazione dell'inferno e del purgatorio con una miriade di anime in attesa, è emersa anche l'immagine delle anime dei profeti in attesa di Cristo dentro una bocca infernale (tav. XXXVI). Fu un prigioniero inglese di nome Ioan Andres a riportare sul muro, nel 1632, questa visione del "seno di Abramo" o, come egli si esprime, "den of Abraam" (con tutta l'ambiguità del termine, "tana, covo, grotta, rifugio").<sup>50</sup> Dall'enorme bocca, sulla quale si legge la scritta "ne-

xiti di[s] speranza” (uscite da ogni speranza), fuoriescono i patriarchi di cui sono segnati tutti i nomi (“Adam”, “Eva”, “Abel”, “Abraam”, “Isac”, “Iacob”, “Simion”, “Isaia”, “Ioseph iuxtus”, “Salamon re”, “Re David” e “Aron”): inginocchiati e in preghiera, essi invocano il nome di Dio, come si deduce dalla parola “Deus” inscritta più volte sopra le loro figure. Un tredicesimo personaggio visibile è, a quanto sembra, un diavolo che riceve un calice da una figura femminile coronata. Da destra viene incontro al gruppo dei patriarchi una grande figura con tre corone e un vessillo crociato, attributo del Cristo che scende agli inferi. Tra la bocca dell’inferno e quella che sembra essere la figura di Cristo è inscritta una preghiera, insieme alla firma dell’autore del disegno, prigioniero da tre anni e condannato a morte:

God save his holi catholike chirch, our nobel kinge and / relme,  
defende god, grante us peace in Christ our / lorde our lives to amen  
<...> amen. This <...> made the 2 of aprile / in the yeare of oure  
lorde Gesu Christe 1632, Giova(n) Andres ingles was his name that  
did / write this h[ere] as a prisenor three / yeare and was condem-  
ned / to die, pacience in extrimiti.

Bringis a man to three crou/nes of adventure.  
This is the den of / Abraam.  
<G>ioanan/dres ingles of Pasta. An(n)o 1632.

A destra della figura con il vessillo crociato lo stesso prigioniero vergò una seconda preghiera in inglese, preceduta da tre righe in latino.<sup>51</sup> Per il carcerato inglese che aspettava di essere giustiziato, l’immagine paradisiaca del “seno di Abramo”, quella della bocca dell’inferno e del limbo infernale si sovrapposero nella visione dell’antro o della caverna di Abramo (“den of Abraam”), prigione mostruosa dalla quale le anime dei patriarchi in preghiera stanno per essere liberati.

### *Teologia e geologia*

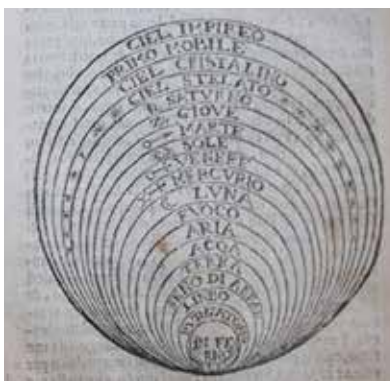
A fronte di questo diverso sviluppo di opere individuali dedicate alla discesa agli inferi, anche l’immagine del sistema verticale dei luoghi dell’inferno aveva mantenuto una sua fortuna nell’iconografia. Durante il Cinquecento, esso venne a sposarsi con i tentativi di rappresentare geologicamente la terra e i suoi strati concentrici, come già illustrati in alcune raffigurazioni dell’inferno dantesco (fig. 60), e poi ancora nelle immagini della sezione

della Terra presenti nelle attardate opere geologiche di Giuseppe Rosaccio, Giovanni Maria Bonardo e altri (fig. 61).<sup>52</sup> In ambito cattolico si trattò in effetti di uno schema assai persistente, che fu usato ben oltre i secoli del Medioevo per rappresentare la localizzazione dell'inferno e i limiti teologici della salvezza.

Uno dei tentativi più riusciti di combinare visivamente la teologia scolastica con la geologia è offerto da una delle illustrazioni alle *Adnotationes et meditationes in Evangelia* del gesuita spagnolo Jerónimo Nadal, pubblicate postume dai suoi compagni nel 1593 (fig. 62). Nadal era morto nel 1580 lasciando le sue *Adnotationes* pronte per la stampa; i compagni riuscirono a portare a



60. *I cerchi dell'inferno*



61. *Figura di tutte le sfere*



compimento l'ambiziosa impresa di pubblicarle accompagnate da una serie di illustrazioni a stampa, come previsto dal progetto originale.<sup>53</sup> L'annotazione e l'annessa meditazione relative alla discesa di Cristo agli inferi (sui passi di *Zc. 9*, *Qo. 24* e *Ef. 4*) furono illustrate da una sezione del globo terrestre suddivisa in quattro strati concentrici (i quattro ricettacoli) nei quali Cristo penetra dall'alto in un fascio di luce (evidente già nel disegno preparatorio, vicino all'esito finale).<sup>54</sup> La relativa *adnotatio* si apre sul tema della trepida attesa da parte dei santi padri: una volta giunto il Salvatore a liberare i prigionieri, "il Limbo si colma di splendore divino, tutti si riempiono della gloria celeste,



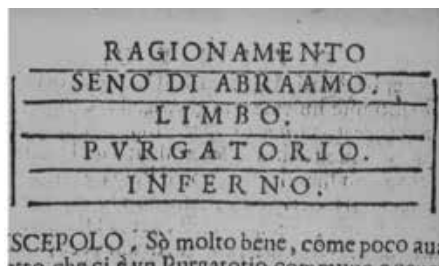
62. *Discesa di Cristo agli inferi*

nell'Inferno si compie il Paradiso".<sup>55</sup> Ma la didascalia prosegue avvertendo:

nel limbo dei bambini non si percepisce niente di ciò che avviene nel cerchio superiore, non si sente nulla: quelle animucce continuano nella loro vita, e in una certa contemplazione delle cose naturali, non capiscono niente di più, non desiderano nulla: tuttavia, in quella naturale occupazione delle anime, esse sono misere, perché sono private in perpetuo della gloria eterna.<sup>56</sup>

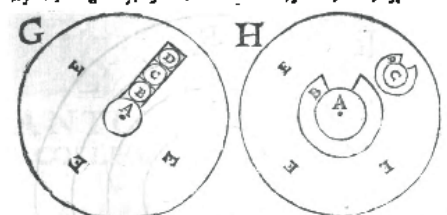
La relativa *meditatio* (più lunga) glissa del tutto riguardo allo stato dei bambini, tornando invece sul tema della vittoria di Cristo sull'inferno.<sup>57</sup> Segue la descrizione degli effetti sulle anime del purgatorio, rinvigorite dagli eventi al piano superiore (nella tavola si vedono alcuni fasci di luce che dal livello dei padri scendono al purgatorio evitando il limbo dei bambini) e qualcuna subito liberata ("liberantur etiam si quae eo temporis momento suam expleverant purgationem"). Infine è descritta la disperazione delle anime infernali.

Il caso di Nadal ci serve soprattutto per mostrare la persistenza dello schema dei quattro luoghi dell'inferno che, grazie a imprese editoriali come questa, fu ampiamente divulgato nel mondo. Di quest'opera restano infatti moltissimi esemplari: probabilmente ne fu spedita una copia a ogni collegio gesuitico, ma le tavole furono inviate soprattutto ai missionari più lontani, in India, in Cina e in Giappone.<sup>58</sup> In maniera radicalmente semplificata, lo schema continuò a sopravvivere a lungo, come ad esempio in un'operetta composta alla fine del Cinquecento dal minore osservante Angelo Elli da Milano, lo *Specchio spirituale del principio, et fine della vita humana*, ancora letta nel Settecento, quando fu messa all'indice (fig. 63).<sup>59</sup> Al tempo stesso, si continuarono



63. *Inferno quadripartito*

*Inferni, Purgatorii, Limbi, Sinus Abrahæ, forma, situs, dispositio:*



G. Pag. 147. Apud Bartholemæum Sy-  
bilum, & bionum, aliqui supia in-  
ferni circumferentem reliqua subterranen-  
arum loca se disponunt, quadrata,  
vel cubicalia forma.  
A. Infernus. B. Purgatorium. C. Limbus  
puerorum. D. Sinus Abrahæ. E. Terra.

H. Pag. 148. Vt animatum loca, in qui-  
bus multa ad eum pœni sensus ab ijs  
longè distent, in quibus signis cruciatum  
inferi atq; vt dormientes, ac mortuorum a-  
nima, quibus non datus calum perire, ad  
propria ratione pertineant, ab ijs eo-  
quod transseant per aliena, sic ait Suardus,  
pœne quoniam non incongrue opinari ordina-  
re esse subterranen receptacula.  
A. Infernus. B. Purgatorium. C. Limbus  
D. Sinus Abrahæ. E. Terra.

I. Pag. 146. Nō  
pauca Theo-  
logi asserunt, om-  
nia subterranea  
animarum ergas-  
tula esse quoniam  
proxima inter se,  
ordine quodam  
disponi, atq; in-  
feriora a superio-  
ribus circuli-  
bi p modum in-  
tegræ sphaeræ.  
D. Thomas su-  
per inferni col-  
locat Limbum  
puerorum, quod  
verobiq; adme-  
veri Dei holles,  
qui nunquam ei-  
us faciem gussa-  
bunt.  
A.



A. Infernus.  
B. Limbus puerorum.  
C. Purgatorium.  
D. Sinus Abrahæ.  
E. Terra.

64. Antonio Rusca, *De inferno et statu daemonum ante mundi exitum libri quinque*

anche a studiare le ambiguità insite in questo schema. In un'opera pubblicata del 1621, ad esempio, il teologo ambrosiano Antonio Rusca esplorò visivamente le diverse configurazioni possibili delle quattro cavità infernali in una serie di tavole dalle quali emergono, ancora una volta, da un lato, il tentativo di studiare (in modo attardato rispetto ai coevi sviluppi scientifici) l'interno della terra in accordo con la teologia, dall'altro, le potenziali ambiguità dell'inferno scolastico (fig. 64).<sup>60</sup>

Le immagini dell'inferno quadripartito prodotte in età moderna ci riportano al problema del limbo dei bambini. Abbiamo visto che immagini di bambini compaiono, insieme ad altre anime del limbo, nelle raffinate rappresentazioni della *Discesa al limbo* discusse in questo capitolo (Beccafumi, Bronzino, Alonso Cano). Allo stesso tempo, abbiamo anche visto come il tema del destino futuro delle anime dei bambini fosse stato lasciato in sospeso dal Concilio di Trento. Questa incertezza ebbe delle conseguenze?

## Capitolo terzo

### *Miracoli e controversie*

#### *Limbo, sepolture e miracoli*

Torniamo sul caso degli affreschi di Triora, discusso sopra (tav. XXIV), perché questo ci offre un elemento documentario che permette di legare il tema iconografico del limbo al problema delle sepolture dei bambini non battezzati e del ricorso al miracolo.

Nel settembre del 1590, subito dopo la conclusione di un complicato processo per stregoneria che aveva coinvolto nei tre anni precedenti molte donne del borgo, il vescovo di Albenga Luca Fieschi si recò in visita pastorale a Triora, la podesteria genovese appartenente alla sua diocesi.<sup>1</sup> L'oratorio extramurario di San Bernardino, dove si trovano gli affreschi quattrocenteschi che abbiamo già commentato, fu visitato per ultimo. Dopo aver dichiarato vacante il beneficio, il vescovo ordinò che in quel luogo fossero sepolti, a giudizio del parroco, i cadaveri dei bambini morti senza battesimo ("in quo quidem oratorio volumus cadavera puerorum qui sine baptismo moriantur sepeliri arbitrio praepositi").<sup>2</sup> La disposizione non permette di stabilire se l'uso fosse precedente alla visita o se vi si desse inizio in questa occasione, designando un luogo collocato al di fuori delle mura ma comunque consacrato, che offriva già al suo interno una rappresentazione dei poveri bambini non battezzati.<sup>3</sup> Ancora segnalati da Niccolò Mascardi, tristemente famoso come il vescovo "imbianchino", gli affreschi dovevano essere ancora visibili nel 1590, anche se non menzionati da Fieschi.<sup>4</sup> La decisione di affi-

dare al parroco della chiesa extramuraria il controllo sulle sepolture va probabilmente messa in relazione con i temuti infanticidi e usi magici e stregoneschi dei corpicini, contro i quali si erano scagliati nei tre anni precedenti le autorità genovesi.<sup>5</sup> La formulazione della disposizione vescovile non esclude tuttavia la possibilità che il sito di San Bernardino fosse già precedentemente adibito a cimitero dei bambini; la rappresentazione così realistica del limbo (definito *sepulcrum* dall'iscrizione dipinta, esattamente come gli altri ricettacoli infernali) potrebbe essere considerata, allora, come indizio di un'usanza preesistente. L'immagine del limbo è malinconica, non drammatica: nonostante il brutto pipistrello che lo presidia, il luogo è ben distinto dall'inferno, al sicuro dalle fiamme e dipinto dal lato della Gerusalemme celeste; ma doveva essere soprattutto la possibilità affidata al responsabile locale ("arbitrio praepositi") di seppellire i bambini in un luogo consacrato a confortare i mancati genitori e la comunità.

L'insieme di questi elementi contribuì forse a far sì che nella valle di Triora non si diffondesse il miracolo della resurrezione miracolosa dei bambini morti senza battesimo, praticato invece nella vicina diocesi di Mondovì, in particolare a Vico e Boves. Qui, il delegato del visitatore apostolico Girolamo Scarampi, una volta scoperto nel 1583 l'"abuso" del miracolo nella chiesa di Santa Maria in Bosco, aveva dato disposizioni contrarie a quelle impartite da Luca Fieschi a Triora, e cioè aveva *vietato* la pratica di seppellire i corpicini nella chiesa campestre di San Gregorio.<sup>6</sup> Con l'invito a individuare un altro luogo "non sacro" d'accordo con i genitori – un palliativo che riconosceva però un bisogno – a Boves il divieto fu ripetuto ancora nel 1756 dal vescovo Michele Casati.<sup>7</sup> Si cercava così di combattere il miracolo proprio vietandone il punto di approdo, ovvero la sepoltura in terra consacrata. Il tentativo era destinato a fallire.

L'ipotesi che la possibilità della sepoltura in terra consacrata dei bambini morti senza battesimo inibisse il ricorso al miracolo e che, al contrario, il divieto della sepoltura rituale lo favorisse (come nella diocesi di Mondovì) fornirebbe una conferma alla tesi che all'origine dell'esorbitante e ancora per certi aspetti incomprensibile fenomeno del *répit* stesse anzitutto il nodo della sepoltura, e non il tema del limbo.<sup>8</sup> Una comparazione con ciò che accadde nei paesi della Riforma è, ancora una volta, molto utile per capire la portata degli elementi in gioco.

In Inghilterra, ad esempio, proprio la possibilità della sepoltura contribuì a neutralizzare la potenzialità demoniaca dei bambini morti senza battesimo: in alcune zone, le loro anime si

trasformarono in spiriti benigni assumendo lo stesso nome prima attribuito ai bambini morti subito dopo il battesimo ("chrisom children").<sup>9</sup> Uno sviluppo di questo genere andò quindi nella direzione di sfumare la barriera del battesimo in nome di un'esigenza sociale.

Per l'Italia, nonostante i relativamente numerosi studi sull'attività dei santuari della resurrezione, non si possiedono molti dati certi sulle sepolture dei bambini in epoca moderna o sui tentativi di aggirare i divieti ecclesiastici.<sup>10</sup> Il confronto tra i due soli casi di Triora e Mondovì potrebbe non essere sufficientemente significativo; tuttavia, la regione tra Liguria e Piemonte offre, tanto per il ricorso al miracolo quanto per le rappresentazioni del limbo, una documentazione abbastanza ricca da permettere una mappatura piuttosto serrata. In questa zona, le cose si complicano ulteriormente all'inizio del Settecento, quando il miracolo della Resurrezione compare, non a Triora, ma nella limitrofa valle di Oneglia nella stessa diocesi di Albenga, presso la chiesa di Santa Maria di Caravonica costruita a partire dal 1588, in seguito al ritrovamento di una statua miracolosa della Vergine. Una caratteristica della diffusione di questo miracolo, come ha scritto Jacques Gélis, è che "la carte des répit est toujours en mouvement".<sup>11</sup> Sembra comunque che al santuario di Caravonica si ricorresse, oltre che da Oneglia, proprio da Alba e da Mondovì. Fu infatti l'inquisitore di Mondovì a denunciare al Sant'Uffizio romano, tra il 1715 e il 1716, il pellegrinaggio di genitori che si svolgeva secondo la prassi consueta, con tanto di remunerazione per i mediatori che includevano anche il prete del luogo.<sup>12</sup> Un eremita e una donna ricevevano i feti e, dopo aver fatto fare loro nove giri della chiesa mentre il prete celebrava la messa, li facevano battezzare dal prete ai primi segni di vita, quando non li battezzavano loro stessi; in cambio il cappellano riceveva "soldi dodici per creatura" più "altri dieci soldi" per dire la messa, mentre altri dieci soldi per ciascun bambino andavano alla donna.<sup>13</sup> Rifacendosi anche a casi trattati nel passato e ormai orientata a reprimere il fenomeno, la Congregazione romana affidò all'inquisitore di Genova, al quale Oneglia era soggetta, l'esame del parroco Giovan Battista Tomasi (Thomasis) e delle fedi di battesimo da lui apparentemente firmate (ne fu esibita una relativa al figlio di una donna di Mondovì).<sup>14</sup> Il parroco fu ritenuto colpevole e fatto incarcerare il 5 febbraio 1716 insieme all'eremita e alla donna (chiamata "la buona donna"), ma la misura diede luogo a disordini tali che il processo non poté essere portato a termine. Qualche mese dopo, a dicembre, l'esecuzione

delle disposizioni della congregazione fu di nuovo affidata all'inquisitore di Mondovì e il controllo sull'abuso, che intanto proseguiva, al vescovo di Albenga; tuttavia negli atti non sono esplicitati divieti di sepoltura.<sup>15</sup>

Gli studi sulla storia e la geografia dei santuari à *répit* ne hanno messo in luce non solo la diffusione in Europa soprattutto lungo l'arco alpino, ma anche i due principali periodi di fioritura.<sup>16</sup> Il primo picco si ebbe nella seconda metà del Quattrocento in seguito al definirsi di norme sempre più rigide relative al battesimo: tra i centri che attirarono il maggior numero di pellegrini figurano Neuchâtel, Ginevra, Losanna e Oberbüren. La seconda fase di diffusione, con una crescita del ricorso al miracolo documentata dai *livres des mort-nés* tenuti da alcuni curati francesi (a partire dal 1569), riguardò solo i paesi rimasti cattolici nel periodo che va dalla fine del Cinquecento fino al Settecento inoltrato. È stato sottolineato più volte come la Riforma sia riuscita a debellare il ricorso al miracolo, nonostante le forti resistenze.<sup>17</sup> Nell'Europa riformata, come abbiamo visto nell'esempio inglese, fu anche il diverso modo di concepire il battesimo che rese possibile l'estinzione della pratica miracolosa. In modo speculare, la ripresa nel mondo cattolico non fu solo il risultato di una nuova spinta apologetica, alla quale non si sottrassero neanche i filosofi (ad esempio Giusto Lipsio), a far crescere senz'altro la popolarità dei santuari posti in zone di confine.<sup>18</sup> Fu anche l'esito incontrollato di una sconfitta: quella dei teologi e dei predicatori che tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento – prima che la crisi della Riforma intervenisse a cambiare le carte in tavola – avevano cercato di trovare nuove soluzioni al problema del battesimo e del limbo.

### *Età di controversie*

Mentre il ricorso alle resurrezioni miracolose offerte dai molti santuari sparsi per le regioni centrali e alpine dell'Europa cattolica cresceva sempre di più diventando un fenomeno davvero imponente, e al tempo stesso aumentava la satira protestante nei confronti dei ricettacoli, la questione del destino dei bambini non battezzati si trasformò per i teologi cattolici in un tema sempre più astratto – il caso estremo da sostenere per vincere la battaglia intorno all'eredità di Agostino.<sup>19</sup> Il tema divenne quasi un corollario della controversia sulla grazia.<sup>20</sup> Fin dal 1623 diversi professori di Lovanio e di Douai rilanciarono la tesi della

condanna dei bambini, approvando il *Tractatus de statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita iuxta sensum B. Augustini* dell'irlandese Florence Conry, vescovo della piccola diocesi di Tuam; tra le tredici *approbationes* ottenute da Conry figurava anche quella di Cornelius Jansen, al cui *Augustinus* il testo di Conry fu unito fin dall'edizione del 1641.<sup>21</sup> Nonostante la condanna dell'agostinismo radicale di Baio (1567), Jansen e i suoi sostenitori rinnovarono la protesta contro quello che era considerato il pelagianesimo e il semi-pelagianesimo del tempo, per loro incarnato principalmente dalle posizioni dei gesuiti.<sup>22</sup>

Sul tema del limbo le posizioni dei gesuiti, che avevano raccolto l'eredità scolastica, oscillavano in realtà da opinioni più vicine alla dottrina agostiniana e decisamente critiche verso gli sviluppi della teologia domenicana a posizioni più dichiaratamente favorevoli alla felicità dei bambini. Roberto Bellarmino, pur non sostenendo la pena del fuoco, riteneva che i bambini morti senza battesimo, per sempre "captivi sub principe diabolo", fossero da ritenere "non beati, sed miseri" e condannati per sempre al "carcer inferni, locus horridus ac tenebricosus, in quo qui degent, sine dubio beati esse non poterunt, cum beatitudo definiatur status omnium bonorum aggregatione perfectus".<sup>23</sup> Francisco Suárez invece, anche sulla base delle più antiche posizioni dei padri greci, insistette sull'assenza di pena, sulla perfezione dei corpi risorti dei bambini non battezzati e sul problema della luce che non poteva mancare loro una volta risorti, propendendo per la soluzione che concedeva loro un nuovo mondo terrestre.<sup>24</sup> Naturalmente nella disputa ebbero voce anche alcuni membri dell'ordine agostiniano, a loro volta difensori dell'eredità di Agostino in modo a volte critico rispetto alle posizioni gianseniste. Pur sostenendo ugualmente la condanna dei bambini, l'agostiniano Gianlorenzo Berti prese le distanze dal trattato di Conry nel suo manuale ufficiale per le scuole agostiniane, dove cercava di distinguere la posizione agostiniana da quella giansenista.<sup>25</sup>

Nello scontro dottrinale tra giansenisti, agostiniani e gesuiti, che non potremo seguire qui nei dettagli, il richiamo al limbo venne a rappresentare l'alternativa alla condanna alle fiamme, forse più spesso che l'alternativa alla salvezza. Come abbiamo visto, fin dalla sua origine l'ipotesi del limbo – che conservava probabilmente le tracce di un aldilà più antico come "la vie grise et diminuée" dell'Ade o dello *sheol* ebraico<sup>26</sup> – era stata offerta come una possibilità non tanto per spaventare, quanto semmai per mitigare un destino pauroso.



Nei nuovi dibattiti sorti tra la fine del Cinquecento e il Settecento le visioni più misericordiose, da quelle che puntavano sulla felicità naturale a quelle che prevedevano qualche genere di rito sostitutivo nel caso fosse impossibile amministrare il battesimo, furono decisamente considerate dagli avversari come opinioni dannose, poco coerenti e improntate a un'inutile misericordia. Bellarmino scrisse chiaramente che "la nostra misericordia verso i bambini già defunti non giova per nulla a loro e, per contro, agli stessi non nuoce per nulla la severità della nostra sentenza: ma molto nuoce a noi se, per un'inutile misericordia verso i defunti, difendiamo qualcosa contro le scritture o la chiesa; non dobbiamo seguire un qualche affetto umano, dal quale molti sono mossi, ma le scritture, i concili e le sentenze dei padri".<sup>27</sup> In realtà i passi della Scrittura, "le opinioni dei Santi padri" e tutto ciò che si poteva addurre "non provavano la minima cosa": se ne accorse più tardi il fiorentino Filippo Mazzei (1730-1816) che raccontò di aver cominciato a "dubitare" della fede proprio avendo udito, a sedici o diciassette anni, il caso "di 2 bambini morti appena nati, uno dei quali era andato in Paradiso [...] perché la balia, vedendolo in pericolo, l'aveva battezzato, e l'altro al Limbo, perché l'altra balia, per balordaggine, o per essersi addormentata, non l'aveva battezzato"; e non si vedeva come "conciliare la giustizia divina col far dipendere dall'incuria di una donna, e dall'accuratezza dell'altra, l'eterna felicità del primo, e l'eterna pena del secondo, mentre niuno dei due poteva aver meritato, né demeritato".<sup>28</sup>

*"Nihil est respondendum": limbo e Sant'Uffizio*

Filippo Mazzei, alla ricerca di risposte dirette che "distruggessero" i suoi dubbi, si rivolse prima al prete di Poggio a Caiano, poi a coloro che "passavano per valenti teologi", infine, sempre più deluso, al padre Griselli di San Marco, lettore all'Università di Pisa, che invece di confessarlo farfugliò alcune scuse e lo spedì con un biglietto dall'inquisitore. Altri ingegni anche meno vivaci, nell'incertezza dottrinale, finirono con il rivolgersi direttamente al Sant'Uffizio – quando non furono invece denunciati – per avere lumi definitivi sulla questione, oppure per far condannare l'opinione considerata errata.

Possiamo mettere a fuoco alcuni casi, di cui si è conservata traccia nelle serie tematiche formatesi nel Settecento a uso dello stesso tribunale (*Dubia de sacramentis* e *Dubia varia*) e già nella

più antica serie *Censurae librorum*.<sup>29</sup> Insieme ai dubbi relativi all'amministrazione del battesimo, alla natura del peccato originale, alla tanto dibattuta discesa di Cristo agli inferi, alla resurrezione, alla salvezza dei turchi, degli ebrei e degli eretici,<sup>30</sup> si trovano anche alcuni casi che riguardano la natura dell'inferno, il tema dei ricettacoli e più specificamente il problema del limbo.

Un certo Giovanni Battista Villa, ad esempio, aveva affermato davanti al tribunale di Rovigo "che nell'inferno non v'è fuoco, ma che est locus tenebrosus et umbra mortis, e che il fuoco che patiscono l'anime colà è quel istesso dolore di esser per sempre priva della visione beatifica", difendendosi poi con l'aver riportato alcune opinioni dei pagani "supra animas tam errantes quam ambulantes in Campis Elisiis juxta sententiam damnatissimam pythagoricam".<sup>31</sup> A Roma nel 1759 fu denunciato un certo Domenico Astolfi, lacchè di casa Spinola, per aver affermato "che non v'è né inferno, né purgatorio in luogo determinato, ma che le anime sono condannate a penare ora in un luogo, ora in un altro, adducendo in esempio che in quelle case, dove sono li spiriti a far strepito, ivi sono le anime condannate, e in quel luogo è il suo inferno e il suo purgatorio".<sup>32</sup>

Nello stesso volume troviamo anche altri casi di negazione delle pene dell'inferno che talvolta, come nel caso citato sopra di Giovan Battista Villa, finivano con l'avvicinare l'immagine dell'inferno proprio a quella del limbo.<sup>33</sup> Un frate predicatore di Aix-en-Provence di nome Dominique Branet sostenne, in un *Tractatus de inferno* sottoposto nel 1684 al Sant'Uffizio, l'esistenza di una specie di limbo – da lui definito *locus suspensionis* – per i battezzati morti di morte violenta, eventualmente anche gravati di peccato mortale: le anime di "tot milites in bello prostrati, tot homines in mare consumati, totque alii subitanea et improvvisa morte praeventi", che Dio non avrebbe giudicato dopo la morte "pro merito earum sed suspendit suum judicium", si sarebbero adagate in questo ricettacolo che nella geografia di Branet sostituiva il vecchio limbo dei padri.<sup>34</sup> La formazione di tipo scolastico (che gli consentiva di rifarsi a una posizione "asserita da autore cattolico"), la fiducia nella giustizia divina e l'antico problema della morte improvvisa avevano spinto il frate predicatore a considerare le diverse possibilità individuali, e a concepire nuove sedi oltremondane *ad hoc* che di fatto riproponevano una visione frammentata dell'aldilà.<sup>35</sup>

I partiti in campo tentarono anche di usare il Sant'Uffizio per far prevalere la propria opinione su quella avversa. Dietro

denuncia dei padri carmelitani di Napoli (9 luglio 1686), la Sacra Congregazione decretò di rimuovere dalla *Dottrina cristiana* del vescovo dell'Aquila Ignazio della Zerda, stampata a Napoli lo stesso anno, alcune frasi riguardanti la condanna al fuoco dei bambini non battezzati e l'attribuzione al "sentimento del volgo" dell'opinione più mite.<sup>36</sup> Pur dichiarando di accettare la censura, il vescovo dell'Aquila si giustificò scrivendo alla congregazione di aver sostenuto la pena del fuoco non solo per seguire la dottrina di molti padri, ma anche perché

vedendo gli errori che sono stabiliti nella mente di molti che credono che detti fanciulli non hanno da essere giudicati, né posti alla sinistra di Christo iudice nel Giudizio Universale, che il peccato originale (*progonale*) non è mortale contro l'ultima definizione del Concilio di Trento, che hanno da godere in questo mondo la felicità naturale; che quel cielo nuovo e terra nuova vista da S. Giovanni nell'Apocalisse si sarà il luogo, dove staranno, e per levare dalla mente queste dicerie, mi parve conveniente insegnare la detta dottrina.<sup>37</sup>

La frase era diretta precisamente contro i denunzianti, che in alcune *conclusiones* offerte nello stesso 1686 alla discussione pubblica nella chiesa dei carmelitani spagnoli di Santa Maria del Buon Successo avevano sostenuto appunto l'ormai nota tesi della felicità naturale e terrestre dei bambini risorti. Il commissario Mazzi giudicò da proibire anche le *conclusiones* dei carmelitani, non tanto per il loro contenuto quanto perché nella premessa, sfruttando capziosamente un passo di Bellarmino, presentavano come "eretica" la posizione relativa alla pena del fuoco per i bambini ("non enim opinio talis est adhuc adiudicata heresis"). La Sacra Congregazione ordinò infine di riesaminare entrambe le opere (17 luglio 1686). Il vescovo intanto si era appellato direttamente al giudizio di Innocenzo XI, lo stesso papa che nel 1679 aveva definito l'aborto equiparabile all'omicidio, essendo il feto dotato di anima razionale fin dal concepimento. In conclusione, venne ordinato al vescovo di correggere la sua *Dottrina* (24 luglio 1686) e ai carmelitani di consegnare le tesi alla congregazione (13 agosto 1686).<sup>38</sup>

Una controversia simile sorse in Belgio nel 1698 tra i frati recolletti di Namur e il lovaniense Johannes Libertus Hennebel, che anni prima era stato a sua volta denunciato da alcuni gesuiti per le sue posizioni sulla grazia, riuscendo invece a ottenere nel 1694 un decreto inquisitoriale e un breve pontificio favorevo-

li ai giansenisti.<sup>39</sup> I frati minori recolletti di Namur furono da lui denunciati per aver sostenuto, in alcune *Theses dogmaticae ex S. Concilio Tridentino [...] de septem novae legis sacramentis*, anche la proposizione, affermata come probabile, secondo cui non si doveva disperare del tutto (*prorsus desperandum*) della salvezza dei bambini morti *in utero* senza il battesimo.<sup>40</sup> I recolletti, appoggiandosi a un'opera del loro confratello Matthias Hauzeur (*Collatio totius theologiae inter majores nostros*, Liège-Namur, 1646-1653, vol. 2), avevano sostenuto che il battesimo d'acqua *in re* era necessario alla salvezza, eccettuati i casi di martirio o "di qualche altra straordinaria provvidenza", e che i bambini chiusi nell'utero non erano capaci del battesimo; tuttavia non si doveva disperare del tutto della loro salvezza, visto che seri autori riportati dal padre Hauzeur avevano insegnato che essi si potevano salvare per mezzo di qualche rimedio straordinario – e non, precisarono i recolletti, con il rimedio ordinario proposto da Caietano e da Campanella, che era invece stato condannato.<sup>41</sup>

Vediamo comparire qui, per la prima volta nelle nostre fonti, il nome di Tommaso Campanella che, in un'opera giovanile, aveva messo insieme le posizioni di Caietano e quelle relative alla felicità naturale, sostenendo che "il Cristo ha salvato in realtà o in isperanza dalla macchia originale tutti gli uomini: in realtà quelli che sono stati battezzati, in isperanza quelli che son destinati a essere resuscitati, perché levata la pena di questo peccato, cioè la morte e i dolori, ne viene levata anche la causa. Ma anche se questa macchia non sarà lavata, dal momento che essa priva soltanto dei beni soprannaturali, mentre i beni naturali vengono tutti restaurati a cagione della conformità col Cristo nella natura in cui tutti gli uomini, compresi i bambini, convengono col Cristo, ne consegue che essi sono quali sarebbero nati nello stato di pura natura".<sup>42</sup>

Hennebel, come già Bellarmino, sosteneva che la tesi dei recolletti, oltre ad andare contro gli insegnamenti di Agostino, era improntata a una "misericordia disobbediente" o a una "disobbedienza misericordiosa", secondo espressioni usate dallo stesso Agostino.<sup>43</sup> Ora, bisogna tener presente che tra il 1707 e il 1733 sono attestati da 8 a 11 casi di bambini nati morti, provenienti proprio da Namur, che furono esposti dai genitori al santuario di Moha in Belgio.<sup>44</sup> La disputa scoppiò quindi a ridosso di un eccezionale ricorso, da parte delle famiglie di Namur, al miracolo della resurrezione: forse i recolletti con la loro propaganda volevano stemperare in qualche modo questa situazione? A quanto sembra, comunque, il fenomeno locale non interferì in

nessun modo con l'attività del tribunale romano, che senza alcuna decisione risolutiva si limitò a chiedere all'internunzio di Fiandra, Orazio Filippo Spada, di ammonire il principale carmelitano responsabile, il padre Henri Henrart, "di non mettere simili cose nelle tesi".<sup>45</sup> Ma probabilmente neanche Hennebel, che forse contava sui suoi passati successi romani come rappresentante dell'Università di Lovanio per ottenere la condanna e la proibizione di tutte le tesi, dovette essere molto soddisfatto di questa soluzione morbida.<sup>46</sup>

Di fronte a questo tipo di controversie, i detentori dell'autorità in materia dottrinale non decisero mai nettamente né per una parte, né per l'altra; anzi, chi si rivolgeva direttamente alla Congregazione romana per avere lumi sulla questione poteva persino non ricevere risposta. Nel 1703 un certo dottor Alessandro Canesio da Napoli aveva richiesto al Sant'Uffizio un parere su una "pia opinione" da lui sostenuta, ma da altri "confutata per reprobata senza ponderare le Sacre Scritture, e ragioni dove sta fundata".<sup>47</sup> Si trattava di nuovo della sorte dei bambini del limbo al momento del secondo avvento di Cristo. Per il Canesio, Cristo li avrebbe salvati e direttamente portati con sé in cielo ("quaeritur an Christus in altero eius adventu salvabit, et secum in Caelum ducet parvulos ob solum peccatum originale in Limbo vinctos"). Gli argomenti scritturali principali erano ancora quelli classici, in particolare il passo di Ezechiele sulla colpa dei padri che non deve ricadere sui figli, sempre evocato nella storia del limbo come argomento in favore dei bambini non battezzati.<sup>48</sup> Canesio sostenne la sua opinione con argomenti vecchi e nuovi, confutando l'opinione contraria e sostenendo che la legge del battesimo non poteva essere iniqua "cum in Deo nulla sit iniquitas". Si chiedeva, ad esempio, perché Cristo avrebbe dovuto rendere inutile la sua passione proprio per gli innocenti e, facendo (secondo l'estensore del parere sul suo memoriale) "la parità di Christo colli re terreni", si domandava perché "se il re terreno quando entra al possesso del suo regno libera dalla morte i condannati, che sono degni di pietà, [...] Cristo, che è re misericordiosissimo, non deve liberare gli innocenti dal limbo, quando verrà a ricevere il suo regno".<sup>49</sup> Infine, per molte diverse ragioni, riteneva che, siccome "animae Limbi post resurrectionem non poterunt habitare terram, igitur Caelum habitabunt".<sup>50</sup> Ma non ebbe alcuna risposta: il 5 febbraio 1703 i consultori, visto il parere sul memoriale, stabilirono che non c'era nulla da rispondere, e la decisione fu approvata dalla congregazione.<sup>51</sup>

Opposto fu il caso di Niccolò Fantozzi da Rocca Contrada,

sacerdote e cancelliere della curia vescovile di Segni, che nel 1711 era stato accusato da diversi testimoni di aver affermato la fallibilità del papa, di essere un lettore e divulgatore del Sarpi e di aver detto “che non si trovi il limbo de’ fanciulli, che moranno senza battesimo allegando alcune dottrine che dicevano che andavano li detti fanciulli all’inferno”. Fantozzi, che aveva fatto istanza di essere ascoltato dal Sant’Uffizio dopo essere stato incarcerato dal vescovo di Segni anche per altri delitti, si difese affermando di credere “che fosse opinione, il darsi o non darsi il limbo, e non articolo di fede”; la proposizione fu quindi qualificata da tre consultori “quod sit demittenda” e da un quarto “quod sapiat heresim” per come era stata presentata, ma tollerabile “attenta explicatione”.<sup>52</sup> Come già nei brevi emessi da Paolo III nel Cinquecento, la negazione del limbo e la conseguente dannazione dei bambini alle fiamme infernali erano dunque tendenzialmente accettate; invece furono qualche volta ritenute da correggere, e qualche volta ignorate, le tesi che vedevano nel limbo l’anticamera di uno stato felice (naturale o, nel caso di Canesio, soprannaturale).

Uno dei consultori deputati alla causa di Nicolò Fantozzi fu Giovanni Damasceno, lo stesso teologo che qualche anno prima si era occupato di una delle cause più famose in quest’ambito, frutto di un serio attacco da parte dei difensori di Agostino, che mirò anche a colpire la tesi relativa alla felicità dei bambini.<sup>53</sup> Per ottenere una condanna più generale del partito ritenuto lassista, cinque vescovi francesi, tra i quali Le Tellier (l’arcivescovo di Reims, primo firmatario) e Jacques Bénigne Bossuet, cercarono di far condannare l’opera del cardinale Celestino Sfondrati, *Nodus praedestinationis ex Sacris Litteris, doctrinaque S. S. Augustini, et Thomae, quantum Homini licet dissolutus* (Kamarek, Roma 1696), pubblicata postuma con permesso del Sant’Uffizio e *approbatio*, appunto, del minore conventuale Giovanni Damasceno e del padre Gabrielli, nonché *imprimatur* del Sacro Palazzo. In quest’opera, che come dice il titolo cercava di conciliare la dottrina di Tommaso con quella di Agostino, si trovavano anche alcune affermazioni relative alla sorte degli infanti non battezzati che apparivano vicine a quelle già sostenute da Catarino. I cinque vescovi francesi inviarono una lettera a papa Innocenzo XII (23 febbraio 1697) per ottenere la condanna dell’opera, inserendo tra le accuse principali quella di aver ripreso l’eresia pelagiana con l’affermazione che i bambini morti senza battesimo non sono beati ma non periscono, cioè non sono dannati, e anzi sono destinati a qualcosa di simile alla vita eterna, o persino a qualco-

sa di meglio.<sup>54</sup> Il caso aprì una piccola guerra di scritture nella quale intervenne anche il già ricordato Hennebel (che un anno dopo avrebbe riprovato a far condannare, come abbiamo visto, una tesi simile sostenuta a Namur).<sup>55</sup> In difesa dell'opera di Sfondrati fu pubblicata sotto il nome fittizio di *Philopaedus Abyssinus* un'operetta in cui – come in certe invenzioni letterarie o teatrali citate nei capitoli precedenti (in particolare quella di Corneille) – si immaginava che gli stessi bambini del limbo prendessero la parola scrivendo alcune lettere (27) ai loro *perturbatores*; due di queste immaginavano, ad esempio, il discorso fatto da Cristo stesso ai bambini al momento della sua discesa agli inferi.<sup>56</sup> La causa ebbe una certa risonanza europea, coinvolgendo personaggi come Jean Mabillon e Ludovico Antonio Muratori (che cercò di assicurare al partito dei censori anche un porporato di cui non si conosce il nome),<sup>57</sup> ma alla fine il Sant'Uffizio la lasciò cadere, non procedendo ad alcuna condanna nei confronti dell'opera postuma di Sfondrati.

Nella questione del destino dei non battezzati, caso limite che faceva emergere tutti i contrasti sul tema della grazia, l'assenza di una soluzione dottrinale si tradusse, insomma, nella mancanza di una strategia unica da parte del Sant'Uffizio e in un'azione diversa caso per caso, comunque orientata a difendere in ogni circostanza il sicuro effetto del sacramento del battesimo e a censurare quelle posizioni sui ricettacoli delle anime, la natura e le conseguenze del peccato originale che sembravano innovare rispetto alle dottrine più diffuse.<sup>58</sup>

Testi apparentemente innocui, presentati come tardi esiti di trattatelli religiosi dalla forma antica (nel genere dello *Speculum* o del dialogo tra il maestro e il discepolo), potevano generare sospetto proprio perché nella vecchia struttura avrebbero potuto annidarsi, dal Cinquecento in poi, idee considerate devianti sugli argomenti più disparati, tra i quali molto spesso anche i fini ultimi o altre questioni teologiche dibattute. Una di queste operette, che abbiamo già citata, era stata pubblicata nel 1598-1599 dal minore osservante Angelo Elli da Milano (1557?-1617).<sup>59</sup> Largamente circolante nel corso del Seicento, l'operetta fu condannata, proibita e sospesa *donec corrigatur* sotto il pontificato di Clemente XI da un decreto della Congregazione dell'indice del 6 aprile 1718, sottoscritto dal prefetto della congregazione cardinal Fabroni e dal segretario della congregazione frate Agostino Pipia, O.P.<sup>60</sup> Tra le proposizioni che suonavano male, fu notata e giudicata *satis cruda* anche quella che riguardava la pena dei fanciulli nel limbo, che secondo Elli “non è grave, ma leggieris-

sima".<sup>61</sup> L'incertezza su questo punto era tale che anche un'affermazione del tutto in linea con la tradizione poteva suonare sospetta (sulla base dell'argomento che la pena del danno era in realtà gravissima): di fatto, su questo argomento, tutto dipendeva dalla posizione personale del censore.

Quello che colpisce è che, in questa grande quantità di trattatelli, scritture dottrinali e polemiche, si trovano, in realtà, ben pochi riferimenti ad alcuni degli aspetti più concreti del problema. È sorprendente come sia normalmente ignorato il popolare fenomeno del ricorso al miracolo della resurrezione, che vista la sua diffusione europea non doveva essere sconosciuto a chi si occupava della questione del limbo. Ancor più significativo è che, nei pochi casi in cui l'argomento fu esplicitato, esso fu paradossalmente portato a sostegno della visione più rigida, ovvero favorevole alla condanna e contraria al limbo.

Negli anni di Benedetto XIV (1740-1758) si svolse, tra le colonne toscane, un'altra delle tante dispute intorno alla salvezza dei bambini che fornisce un esempio in questo senso. Un teologo di San Miniato attaccò il pievano di Palaia che in un "certo ragionamento" da lui scritto "a motivo solo di fuggire l'ozio" (così si difese il pievano) "avea già per l'avanti impreso a dimostrare potersi salvare i bambini che muoiono nell'utero della madre".<sup>62</sup> Il teologo di San Miniato redasse un testo latino, in forma di dialogo tra due adolescenti, nel quale dimostrava la tesi della condanna, e il pievano rispose con un lungo *Lamento de i bambini morti nell'utero della madre rivolto a coloro, che gli hanno sentenziati eternamente perduti*. Il *Lamento* iniziava con l'appello di un bambino ("benché senza nome, perché prima morto che nato, vengo contro di voi signori giudici decisori, in persona ancora di tutti gli altri della mia condizione, querelandoci di voi che con tanta libertà, e baldanza ci sentenziate, e ci volete nel numero dei presciti etc.") e introduceva via via tutti gli argomenti noti in favore della salvezza dei feti abortivi. In supporto alla tesi contraria, oltre ai soliti argomenti (tra cui anche la censura della posizione di Caietano), il teologo sanminiatese ne aggiunse uno molto più insolito, basato sulla lettura di testi autorevoli relativi al miracolo della resurrezione temporanea (Giusto Lipsio e Robert de Hautport, cui si aggiungono gli annali di Cesare Baronio). Attraverso questi esempi, viene dimostrata la verità dell'affermazione di san Crisostomo secondo cui l'accesso ai cieli senza battesimo non è concesso, "se non attraverso un miracolo":



Talvolta per speciale miracolo, sulla base delle preghiere dei genitori e dell'intercessione della Vergine Maria per i figli morti senza battesimo, Dio li riportò in vita, affinché fossero resi capaci del battesimo e, conseguentemente, della salvezza. Questo accadde felicemente a Stephanus Morelius e a sua moglie Firmina nell'anno 1428, vicino a Cambrai nel paese di S. Ilario, dopo 15 giorni dalla morte del loro bambino (Lipsius, *De Virg. Hallensis*, cap. 21); e un'altra cosa simile capitò a Elisabetta, moglie di Johannis Ferin, dopo 17 giorni dalla morte del figlio (secondo Robert de Hauptport).<sup>63</sup>

Dal fenomeno del miracolo l'anonimo teologo di San Miniato non prendeva alcuna distanza, anzi il miracolo (altrimenti inutile) era portato come prova della necessità del battesimo e della sicura condanna dei bambini all'inferno in mancanza del sacramento.

Nella documentazione sulla base della quale ho cercato di ricostruire la storia del limbo c'è insomma un anello mancante: nessun documento conferma la tesi che la nozione di limbo e in particolare l'immagine di un limbo dolce di beatitudine naturale, capace di fornire un'alternativa alla condanna all'inferno o al miracolo "ordinario" della resurrezione temporanea, fosse stata sviluppata, tra tardo Medioevo e Rinascimento, sull'onda di spinte provenienti dalla società. Tuttavia, il caso toscano appena citato mostra come la dottrina del limbo e il ricorso al miracolo rappresentassero due soluzioni alternative. Inoltre, un documento papale di cui parleremo nel prossimo paragrafo fornisce un appiglio per sostenere la tesi che nel lungo periodo il vero problema del limbo fosse stato non tanto la sua associazione con l'inferno, quanto il suo potenziale positivo di mondo a parte, in ultima analisi non cristiano e non teologicamente fondato.

### *Una favola pelagiana?*

Nel 1794 il limbo fu oggetto di un pronunciamento papale, in occasione della condanna del Concilio diocesano toscano di ispirazione giansenista, voluto da Scipione de' Ricci, vescovo suffraganeo dell'arcivescovo di Firenze. Il concilio giansenista si era riunito a Pistoia nel 1786 con l'autorizzazione del granduca di Toscana Pietro Leopoldo, il quale in precedenza aveva mandato ai vescovi toscani un elenco di cinquantasette punti da discutere in vista di una riforma religiosa dello stato.<sup>64</sup> Al concilio avevano partecipato più di duecento ecclesiastici, alcuni profes-

sori delle università di Pisa e di Siena, il giovane teologo oratoriano Vincenzo Palmieri dell'oratorio filippino di Genova, e Pietro Tamburini, professore di teologia dell'università di Pavia, noto come "patriarca del giansenismo". Il testo degli atti fu elaborato in italiano.

Nel *Decreto sul Battesimo* i prelati riuniti a Pistoia avevano affermato che il peccato originale è una "vera colpa mortale ed una ingiustizia, che rende l'uomo di sua natura figlio dell'ira e della giusta vendetta di Dio". Su questa base, avevano deciso che il Limbo andava abolito in quanto *favola pelagiana*:

poiché il regno dei cieli è il regno della santità e della giustizia, né può avervi luogo la minima macchia; e tutte le sante scritte a due sole classi riducono tutti gli uomini, eletti e reprob, giusti e peccatori; a due soltanto le situazioni nel finale Giudizio, destra e sinistra, quella per i primi, questa per i secondi; e a due finalmente i luoghi della eterna loro permanenza, cioè il regno stesso de' cieli da Dio preparato agli eletti sin dall'eternità, e l'inferno per ardevi in compagnia del demonio, e degli angeli seguaci di lui: così rigettiamo come una favola pelagiana un luogo di terzo per collocarvi i bambini, che muoiono colla sola colpa d'origine.<sup>65</sup>

Il testo rivela la portata potenzialmente ottimistica della nozione di limbo come luogo terzo, o luogo intermedio, in qualche modo non sottoposto né alla grazia, né alla condanna divine. Contro questa nozione, si appuntano quindi le critiche gianseniste ispirate a un'interpretazione rigida dell'agostinanesimo.

Questa posizione giansenista sul limbo fu condannata dalla bolla *Auctorem fidei*, promulgata da Pio VI il 31 agosto 1794. La bolla vietò il volume degli atti del Concilio pistoiese, edito nel 1788 a Pistoia dallo stampatore vescovile Bracali, condannandone un gran numero di proposizioni. Tra queste, fu considerata come "falsa, temeraria e offensiva nei confronti delle scuole cattoliche"

la dottrina, che rigetta come una favola pelagiana quel luogo degli inferi (che i fedeli chiamano ovunque con il nome di limbo dei bambini) nel quale le anime di coloro che muoiono con la sola colpa originale siano puniti con la pena del danno senza la pena del fuoco. Come se per questo stesso fatto coloro che rimuovono la pena del fuoco, introducessero quel luogo e stato medio che non ha né colpa né pena tra il regno di Dio e la dannazione eterna, di cui favoleggiano i pelagiani.<sup>66</sup>

Il canone della bolla *Auctorem fidei* è un documento molto importante per la storia teologica del limbo, in quanto, di fatto, è il primo pronunciamento papale in cui questo controverso luogo dell'aldilà viene esplicitamente menzionato. Non si tratta tuttavia di una definizione in positivo; il nome di "limbo" è introdotto solo come parola usata ormai ovunque e indistintamente (*passim*) dai fedeli. Tale fatto però, per la prospettiva adottata in questo libro, è ancora più significativo: la formulazione conferma infatti l'idea che la nozione di limbo fosse anzitutto usata dai "fedeli", ovvero la gente comune e non i teologi. Inoltre, l'affermazione in negativo proposta dalla bolla, in un certo senso, non fa che accentuare la problematicità della nozione di limbo: la bolla non afferma l'esistenza del limbo, ma vieta di sostenere che il luogo, definito dalle scuole di teologia e ormai oggetto di una salda credenza comune, fosse proprio lo stesso di cui "favoleggiavano i pelagiani". Si trattava insomma di una difesa, da un lato della tradizione scolastica, dall'altro di una credenza in qualche modo utile e ormai diffusa. Tuttavia, e questo è ancora più importante per noi, il pronunciamento sembra anche tradire una certa reticenza nei confronti di alcune delle soluzioni proposte che, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, andavano proprio nella direzione di definire una sorta di terzo luogo.

Il dibattito intorno al canone del Concilio di Pistoia e della bolla *Auctorem fidei* conferma una delle linee interpretative che abbiamo seguito fin qui, ovvero che la problematicità della nozione di limbo avesse a che vedere con un limite invalicabile dell'ecclesiologia cristiana. Il problema del destino dei non battezzati ebbe un enorme impatto sociale (sfociato nella diffusione del ricorso al miracolo della resurrezione); tuttavia, la teologia non riuscì mai a pronunciarsi in positivo su questo tema. La condanna dei bambini era eticamente e affettivamente inaccettabile; ma la loro salvezza, benché teologicamente sostenibile (in particolare nelle due ipotesi, sviluppate soprattutto nella prima età moderna, di salvezza *in voto parentum* e di beatitudine naturale), era ecclesiologicamente altrettanto insostenibile. Queste contraddizioni e difficoltà, che hanno caratterizzato la storia secolare del limbo, sono recentemente riemerse nel documento promulgato dalla Chiesa romana nel 2007.

## Epilogo

### *L'ordine soprannaturale e l'impossibilità del limbo*

#### *La speranza che esclude?*

Leibniz aveva visto giusto quando scrisse che “le parti” che sostenevano l’opinione della condanna dei bambini “n’aura jamais entièrement le dessus dans l’église romaine même”.<sup>1</sup> Ma neppure il partito opposto, quello dei sostenitori del limbo, avrebbe prevalso. Nel 1964 il gesuita George J. Dyer aveva così riassunto lo stato della questione:

Nel corso della secolare controversia sul limbo, la Chiesa si è astenuta da prendere posizione, e quando in diverse occasioni è entrata nella disputa lo ha fatto solo per stabilire alcune regole. L’esistenza del limbo poteva essere sostenuta come rigettata: la Chiesa chiarì che né i sostenitori né gli oppositori potevano essere censurati dai rispettivi antagonisti. Una posizione, quella della Chiesa, che potrebbe sembrare non definita, ma che riuscì a porre fine a questa lunga disputa. La Santa Sede, insistendo sull’ortodossia sia degli agostiniani che dei teologi del limbo, strappò alla questione tutto il suo valore teologico-giuridico. Quello del limbo è un problema altamente speculativo; intorno a esso si risvegliano interessi e discussioni accese quando si lega ad argomenti più instabili. Questo fu particolarmente vero nel quarto e quinto secolo quando la questione si intrecciava con quella della negazione del peccato originale. E fu vero nel diciassettesimo e diciottesimo secolo quando si inserì nella controversia giansenista [...] La Chiesa trattò la dottrina del limbo e la negazione del limbo come semplici “opinioni” dei teologi, una decisione che fino ai giorni nostri ha ritenuto soddisfacente.<sup>2</sup>

In realtà, come abbiamo visto, non si trattava affatto solo di un “highly speculative problem”, ma di un nodo dottrinale dai risvolti assai concreti. Tanto che, recentemente, la Chiesa ha sentito il bisogno di pronunciarsi su questo punto.

Nel documento promulgato nel 2007, a “opinione commune” o “questione dibattuta”, è stata preferita l’espressione “ipotesi teologica”. Già nell’ottobre 2004 Giovanni Paolo II aveva esortato i trenta membri della Commissione teologica internazionale (istituita da Paolo VI nel 1969 presso la Congregazione per la dottrina della fede e preposta all’esame delle questioni dottrinali di maggior rilievo) a “lavorare” sulla questione della sorte dei bambini morti senza battesimo. “Non si tratta semplicemente di un problema teologico isolato,” aveva sottolineato Karol Wojtyła. Con gli auspici del nuovo pontefice Benedetto XVI,<sup>3</sup> la Commissione riprese i lavori su questo punto a fine novembre 2005, avviando la stesura di un rapporto, poi promulgato, favorevole a “lasciar cadere” l’“ipotesi limbo”.<sup>4</sup>

Si tratta di un testo molto ricco e complesso che non ha un impianto storico, ma riprende alcuni snodi del dibattito ai fini di un esame dottrinale. Il documento vaticano si colloca decisamente sul terreno della “speranza” (punto 78), dando un peso maggiore alla misericordia divina e tornando all’originaria immagine della vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte. Le guerre, i disordini, la “disperazione” del nostro tempo, a cui può rispondere una “teologia della speranza”, concorrono a formare un “nuovo contesto” per affrontare anche la questione dei bambini. Vengono così ripresi e sviluppati alcuni degli argomenti classici favorevoli alla salvezza, tra i quali in particolare la distinzione tomistica tra battesimo *in re* e battesimo *in voto*, la cui “presunta impossibilità” nel caso dei bambini è considerata “un elemento chiave dell’intera questione” (punti 66 e 94).<sup>5</sup> Tuttavia, non si fa cenno al fatto che il punto era stato sviluppato da Caie-tano in brani a suo tempo censurati per iniziativa papale.

In questo quadro, l’“ipotesi teologica” del limbo come “un destino intermedio e naturale, guadagnatoci dalla grazia di Cristo” (secondo la definizione di *gratia sanans* data dagli scolastici a partire da Suárez) viene fatta cadere come “problematica” e “superata alla luce di una maggiore speranza teologica”; ma il principale motivo di questo superamento è che, “nonostante sia concepibile un ordine, puramente naturale, di fatto nessuna esistenza umana viene mai vissuta in un tale ordine. L’ordine attuale è soprannaturale; dal primissimo momento in cui ha inizio ogni vita umana ci vengono aperti canali di grazia”, e “in un tale

ordine sono due gli esiti possibili di un'esistenza umana: o la visione di Dio o l'inferno" (punto 95). Con il ritorno alla posizione già espressa dal sinodo di Pistoia, è chiara l'intenzione di escludere qualsiasi ipotesi di un destino intermedio e naturale, ovvero non sottoposto a grazia o condanna del dio cristiano, per la vita umana.

Si arriva così a un tema rimasto sullo sfondo di questa ricerca, e cioè il rapporto tra la storia delle discussioni e delle immagini del limbo e la storia dell'aborto.<sup>6</sup> Uno dei censori dell'opera di Sfondrati (forse Hennebel, o l'arcivescovo di Reims Le Tellier), oltre alle ragioni di tipo più strettamente teologico, produsse anche un argomento molto concreto e decisivo:

Infine molto pericolosa e dannosa sarebbe questa dottrina, se fosse diffusa nel volgo: quando infatti *semel* (una volta tanto o una volta per tutte) gli uomini si persuadessero, che ai bambini morti senza battesimo sono garantiti quei benefici, che debbono essere anteposti alla gloria celeste, facilmente penserebbero che non importa tanto se muoiano generati dal battesimo oppure non rigenerati, e ciò accadrebbe soprattutto nelle madri che concepiscono dal crimine i loro feti, sulle quali niente esercita una pressione tanto forte quanto l'idea, imparata in chiesa, che la prole, se muore nell'utero, si perderà in eterno.<sup>7</sup>

Oggi queste posizioni sembrano abbandonate. Nel recente documento vaticano riaffiora però la solidarietà, sotto la specie del martirio, tra i Santi Innocenti e i feti nel grembo materno la cui vita sarebbe oggi "spesso messa in pericolo dalla paura e dall'egoismo altrui". È "vitale" quindi, affermano i teologi della commissione, "che la Chiesa proclami la speranza e la generosità che sono intrinseche al Vangelo ed essenziali per la tutela della vita".<sup>8</sup> Speranza e generosità contro paura ed egoismo: nel prospettare una possibile via di salvezza il recente documento è, in realtà, ambivalente. Alludendo a un possibile paragone tra gli odierni responsabili di un'interruzione di gravidanza e gli antichi carnefici dei Santi Innocenti, la generosità della speranza viene di fatto offerta solo a chi possa riconoscere i presupposti di quella stessa generosità.

Vista da questo recente e decisivo punto di arrivo – che insieme a una nuova visione misericordiosa offre una speranza che rischia di essere esclusiva – la vicenda del limbo, ricostruita in queste pagine, assume i contorni di una lunga elaborazione culturale interna al Cristianesimo sui limiti della Chiesa e della salvezza. Secondo i teorici del limbo, potrebbe esistere un aldilà in

cui ampie zone – per qualcuno neutre, per altri naturalmente piacevoli – sono riservate a tutte quelle parti di umanità innocente e virtuosa che, pur non consapevolmente illuminate dalla grazia e non destinate alla gloria celeste, non meritano di essere condannate. Queste regioni intermedie, bordi e limbi sono metaforicamente e visualmente immaginabili come dei margini dalla larghezza variabile. A un destino ultraterreno intermedio e naturale così concepibile corrisponderebbe una possibilità di vita giusta e buona sulla terra, al di fuori del Cristianesimo.

Nonostante il successo di questo tema, rinvenibile non solo nel dibattito teologico ma anche nelle tracce lasciate dal tema nella letteratura e nelle immagini dei secoli passati, il definitivo fallimento della controversa proposta del limbo contribuisce a riaccendere il più vasto problema, connaturato al Cristianesimo e forse da esso inscindibile, di una Chiesa basata su un messaggio di tipo universalistico al quale, tuttavia, si può accedere solo attraverso il passaggio di nettissime linee di confine.

### *Il miracolo di Paolo VI (2014)*

Per i cattolici, l'alternativa a questa aporia resta, ancora oggi, il miracolo. È del maggio del 2014 la notizia che papa Francesco, avendo ricevuto in udienza privata il cardinale Angelo Amato, prefetto della Congregazione delle cause dei santi, ha autorizzato la congregazione a promulgare un decreto riguardante il miracolo, attribuito all'intercessione del Venerabile Servo di Dio Paolo VI (Giovanni Battista Montini).<sup>9</sup> Il riconoscimento di questo miracolo è stato cruciale per il buon esito della causa di beatificazione di Paolo VI, la cui celebrazione si è svolta il 19 ottobre 2014.

Secondo le fonti giornalistiche attualmente disponibili, il miracolo attribuito all'intercessione di Paolo VI consisterebbe nella guarigione di un feto al quinto mese di gravidanza, avvenuta nel 2001 negli Stati Uniti. In seguito a una grave diagnosi sulle condizioni del feto, che ne aveva previsto la morte e che quindi raccomandava un'interruzione di gravidanza, la madre rifiutò di abortire e, su suggerimento di una suora italiana che aveva conosciuto Montini, si rivolse nella preghiera alla sua intercessione. Le condizioni del feto migliorarono, fino alla nascita e alla crescita del bambino in buone condizioni. Il 12 dicembre del 2013 la consulta medica della Congregazione delle cause dei santi avrebbe "certificato l'inspiegabilità della guarigione".<sup>10</sup>

Sulla base di queste informazioni giornalistiche, il miracolo di Paolo VI appare dunque una versione moderna dei miracoli legati alla nascita impetrati durante l'età moderna alle immagini della Vergine in Europa. Il riconoscimento di questo miracolo appare in linea con il pronunciamento del 2007: i cattolici sono incoraggiati a credere che nessuna esistenza umana venga mai vissuta in un ordine naturale perché "l'ordine attuale è soprannaturale". In questo ordine soprannaturale, governato dalla Chiesa di Roma, può accadere che i feti pericolanti, minacciati dalla pratica dell'aborto, vengano salvati per miracolo. Un destino naturale, intermedio e buono, ma sganciato dalla Chiesa – una specie di vita nel limbo – non può quindi esistere.



## *Ringraziamenti*



## Note

### Introduzione

<sup>1</sup> Commissione teologica internazionale, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, 19 gennaio 2007 (si veda la versione reperibile online sul sito web del Vaticano).

<sup>2</sup> Cfr. C. Franceschini, *Dibattiti sul peccato originale e sul limbo a Firenze (1439-1450)*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 125-254.

<sup>3</sup> A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Einaudi, Torino 2005, p. 179.

<sup>4</sup> J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982.

<sup>5</sup> Dalle prime recensioni a J. Le Goff, *La nascita del purgatorio*, cit., al volume degli Atti del convegno sul purgatorio tenutosi ad Avignone nel 2007, in G. Cuchet, *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, Ehess, Paris 2012.

<sup>6</sup> In particolare: G.J. Dyer, *Limbo. Unsettled Question*, Sheed and Ward, New York 1964 e R. Weberberger, O.S.B., "Limbus puerorum". *Zur Entstehung eines theologisches Begriffes*, "Recherches de Théologie ancienne et médiévale", XXXV, 1968, pp. 83-133, 241-259.

<sup>7</sup> D. Lett, *De l'errance au deuil. Les enfants morts sans baptême et la naissance du limbus puerorum aux XIIIe-XIIIe siècles*, in *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne, études réunies par R. Fossier*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1997, pp. 77-92.

<sup>8</sup> J. Le Goff, *Les Limbes*, "Nouvelle Revue de Psychanalyse", XXIV, 1986 pp. 151-173. È lo stesso Pontalis, fondatore e direttore della rivista, ad aver ricordato in un suo diario-confessione (ispirato al tema del limbo come perduta condizione esistenziale imperfetta e incompiuta) di essersi, allora, rivolto allo storico del purgatorio per quel numero della sua rivista dedicato al tema de *L'attente* (J.B. Pontalis, *Limbo*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 55).

<sup>9</sup> L'interpretazione sociologica fu criticata, tra gli altri, da A.H. Bredero, *Le Moyen-Âge et le Purgatoire*, "Revue d'Histoire Ecclésiastique", LXXVIII, n. 2, 1983, pp. 429-451, che suggeriva invece un'origine monastica della dottrina collocandone la nascita tra il IX e il XII secolo.

<sup>10</sup> Si veda il breve dibattito tra Le Goff e C. Carozzi in *Popoli e paesi nella*

*cultura altomedievale*, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo, XXIX, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1983, t. II, pp. 483-485 (*Discussione sulla lezione Carozzi*). Secondo R.R. Atwell, *From Augustine to Gregory the Great: an Evaluation of the Emergence of the Doctrine of Purgatory*, "The Journal of Ecclesiastical History", vol. 38, n. 2, aprile 1987, pp. 173-186, alle pp. 185-186, la dottrina nacque con Gregorio Magno che, riuscendo in una combinazione di agostinismo e religione popolare, mise insieme la fiducia nell'efficacia dei suffragi per i morti con la credenza nella possibilità di una purificazione dopo la morte. Neanche M.P. Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX secolo*, "Romanobarbarica", 7, 1982-1983, pp. 53-75, condivideva la periodizzazione di Le Goff. Cfr. ora anche I. Moreira, *Heaven's Purge. Purgatory in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 4-13.

<sup>11</sup> G.R. Edwards, *Purgatory: "Birth" or Evolution?*, "The Journal of Ecclesiastical History", vol. 36, n. 4, 1985, pp. 634-646.

<sup>12</sup> A.Ja. Gurevič, *Popular and Scholarly Medieval Cultural Traditions: Notes in the Margin of Jacques Le Goff's Book*, "Journal of Medieval History", vol. 9, n. 2, giugno 1983, pp. 71-88, alle pp. 84-85, prima in A.Ja. Gurevič, [New problems in the study of medieval culture], Moscow 1981, pp. 348-358.

<sup>13</sup> Ph. Ariès, *Le purgatoire et la cosmologie de l'Au-delà*, "Annales. ESC", 38, 1, 1983, pp. 151-157. Il tema della varietà dei ricettacoli delle anime, e dunque il tema del limbo, è in effetti sottovalutato nel libro di Le Goff che, interessato a evidenziare l'affermazione di uno schema tripartito (*La nascita*, cit., pp. 250-251), afferma che "i luoghi che si presentano sono ormai tre, se lasciamo da parte il paradiso terrestre in piena consunzione, dove rimangono soltanto Enoch ed Elia, il seno di Abramo, anch'esso sul punto di scomparire, e i due limbi. Questi ultimi non hanno lo stesso statuto" (p. 249). Ammette però che il sistema a tre luoghi si afferma alla fine del secolo XII, "anche se nel XIII secolo, fino a Dante, si incontrerà degli scritti teorici di alcuni scolastici un sistema di 'cinque regioni' dell'aldilà".

<sup>14</sup> *De infantibus praemature abreptis*, ed. H. Pollack, in *Gregorii Nysseni Opera*, vol. III, 2, I, *Dogmatica Minora*, ed. W. Jaeger, H. Langerbreck, H. Hörner edita, Brill, Leiden 1974. La redazione del trattato è comunemente fatta risalire al 385-386.

<sup>15</sup> Cito dalla traduzione italiana in *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalo della morte prematura*, a cura di L.F. Pizzolato, Edizioni Paoline, Milano 1996, p. 119. Si veda J. Daniélou, *Le traité "Sur les enfants morts prématurément" de Grégoire de Nysse*, "Vigiliae Christianae", 20, 1966, pp. 159-182, alle pp. 169 e 181.

<sup>16</sup> In special modo il già citato Ph. Ariès, *Le purgatoire et la cosmologie de l'Au-delà*.

<sup>17</sup> Cfr. in particolare J. Baschet, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris 2000.

<sup>18</sup> La necessità di studiare il discorso sul *limbus puerorum* in parallelo con il fenomeno dei santuari à répit e il problema delle sepolture dei bambini era stata segnalata già da D. Lett, *De l'errance au deuil*, cit., p. 92, secondo cui "il est clair que ces trois phénomènes manifestent une volonté de l'Église et des familles d'éviter à un enfant, de plus en plus reconnu dans son innocence, une damnation éternelle injuste". Non è detto però che chiesa e famiglie avessero la stessa agenda, né, come vedremo, è possibile parlare di una "volontà" chiaramente riconoscibile da parte della chiesa a proposito del problema del destino dei non battezzati.

<sup>19</sup> J. Gélis, *Les Enfants des Limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Louis Audibert, Paris 2006.

<sup>20</sup> G. e M. Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XVe-XXe siècles*, Colin, Paris 1970. L'attenzione all'iconografia caratterizza gli studi, per altri aspetti molto diversi, di J. Baschet, F. Virgitti, M. Fournié, P. Scaramella, S. Wegmann.

<sup>21</sup> Fondamentali sono A.D. Kartsonis, *Anastasis. The Making of an Image*, Princeton University Press, Princeton 1986 e T.F. Worthen, *The Harrowing of Hell in the Art of the Italian Renaissance*, PhD thesis, The University of Iowa, Iowa City 1981.

<sup>22</sup> In molti casi, le monografie dedicate a singoli temi iconografici, specialmente se di tipo dottrinale o religioso, sono organizzate in una prima sezione che presenta lo sviluppo della dottrina attraverso i suoi testi principali, alla quale segue l'esposizione principale dello sviluppo iconografico del tema in questione. Per quanto questa modalità espositiva sia necessaria a chi intenda offrire una trattazione sistematica di un certo tema visivo, dal mio punto di vista è criticabile, in quanto tende a offrire dei quadri dottrinali in maniera non problematica e a presupporre una precedenza della "dottrina" sulle sue immagini.

<sup>23</sup> Sulla necessità metodologica di distinguere tra le categorie degli attori e le categorie degli osservatori e al tempo stesso sulla difficoltà di sfuggire alla "scivolosa" nozione durkheimiana di "rappresentazione collettiva" anche da parte di uno storico delle differenze come Marc Bloch si veda C. Ginzburg, *Our Words, and Theirs: A Reflection on the Historian's Craft, Today*, in *Historical Knowledge. In Quest of Theory, Method and Evidence*, ed. by S. Fellman, M. Rahikainen, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2012, pp. 97-119, a p. 102. La nozione di "rappresentazione collettiva" originariamente introdotta da É. Durkheim per studiare i fatti religiosi (cfr. *Représentations individuelles et représentations collectives*, "Revue de métaphysique et de morale", 1898, 6, pp. 273-302) fu usata per uno studio culturale della morte da R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, "Année sociologique", I série, X, 1907, pp. 48-137.

<sup>24</sup> M. Douglas, *Purity and Danger*, Routledge, London-New York 2009 (I ed. 1966), p. 45 (traduzione mia).

<sup>25</sup> Riprendo la distinzione tra *communitas* e *social structure* da V.W. Turner, *Liminality and Communitas*, in *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Routledge and Kegan Paul, London 1969.

<sup>26</sup> Secondo P. Brown, *Vers la naissance du Purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge*, "Annales. HSS", 52, n. 6, 1997, pp. 1247-1261, testo successivamente incluso, con modifiche, in *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, ed. by C. Walker Bynum, P.H. Freedman, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2000, pp. 41-59.

## Parte prima – Discesa agli inferi

### Premessa. Immagini, teologia, antropologia storica

<sup>1</sup> Cfr. A.D. Kartsonis, *Anastasis. The Making of an Image*, Princeton University Press, Princeton 1986, fondamentale per l'evoluzione del tema nell'arte bizantina orientale e occidentale tra VIII e XI secolo, in connessione con le discussioni dottrinali intorno alla natura di Cristo e all'affermazione della sua umanità.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 3-18, 70, 80.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 165 sgg., 205-207 e 231.

<sup>4</sup> A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'orient*, Les Belles Lettres, Strasbourg 1936, pp. 245-249. Per una critica radicale, ma rozza, alla teoria della "mistica imperiale" di Grabar e di altri studiosi suoi coetanei, in particolare l'ungherese András Alföldi (1895-1981) e il tedesco Ernst Kantorowicz (1895-1963), si veda Thomas F. Mathews, *Scontro di dei: una reinterpretazione dell'arte paleocristiana*, Jaca Book, Milano 2005] (che non tratta, tuttavia, della più tarda *anastasis*), da leggere insieme alla recensione di P. Brown, in "Art Bulletin", vol. 77, n. 3, 1995, pp. 499-502.

<sup>5</sup> P.J. Nordhagen, "The Harrowing of Hell" as imperial iconography. A note on its earlier use, "Byzantinische Zeitschrift", vol. 75, 1982, pp. 345-348.

<sup>6</sup> K. Weitzmann, *Das Evangelion im Skevophylakion zu Lawra*, "Seminarium Kondakovianum", VII, 1936, p. 88 e pl. II, n. 1; pl. IV, n. 3. Cfr. anche Id., *The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byzantine Art and Their Impact on Christian Iconography*, "Dumbarton Oaks Papers", 14, 1960, pp. 43-68, a p. 62 e E. Panofsky, *Iconography and Iconology: an introduction to the Study of Renaissance Art*, in *Meaning in the Visual Arts*, University of Chicago Press, Chicago 1955, p. 42.

<sup>7</sup> *Disc.*, 374 augm., 15, in Sant'Agostino, *Discorsi*, vol. 9, Città Nuova Editrice, Roma 1989.

<sup>8</sup> C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V-XIII siècle)*, École française de Rome, Roma 1994, ha dedicato un importante studio a questo sviluppo, attraverso un'ampia analisi dei testi medievali relativi al viaggio dell'anima nell'aldilà; tuttavia, il suo dossier esclude esplicitamente il genere del *descensus* e quello delle dispute tra Cristo e il diavolo, e non fornisce, quindi, elementi relativi al possibile ruolo giocato dalle *katabaseis* antiche (cfr. *ibid.*, p. 3, sulla base dell'osservazione che la tradizione del *Vangelo di Nicodemo* non riguarda l'anima di Cristo e non contiene "nessuna vera descrizione dell'aldilà", al contrario dell'*Apocalissi di Paolo* che avrebbe giocato un ruolo di "prototipo per tutte le visioni medievali che fanno l'oggetto del nostro studio").

<sup>9</sup> A. Warburg, *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg mit Einträgen von Gertrud Bing und Fritz Saxl*, hsg. von K. Michels, C. Schoell-Glass, Akademie, Berlin 2001, p. 272.

<sup>10</sup> Joseph Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, "Studien der Bibliothek Warburg herausgegeben von Fritz Saxl. XX", Teubner, Leipzig-Berlin 1932. Le stesse idee furono riproposte anche in Id., *Aus der Geschichte einer Pathosformel: das Descensusmotiv im italienischen Schauspiel des Mittelalters*, in *Concordia decennalis*, Balduin Pick, Köln 1941, pp. 21-40, a p. 21: "Der in eine gültige, überzeugende Form aufgefangenen Leidenschaftlichkeit des bewegten Lebens, dem geprägten Pathos wohnt eine ungeheuer Wirkungskraft inne. Es gibt 'Pathosformeln', die mit unwiderstehlicher Gewalt die Phantasie mit sich fortreißen, sich von Volk zu Volk...".

<sup>11</sup> "Die Geschichte des Höllensturms ist die Geschichte von Pathosformeln", J. Kroll, *Zur Geschichte des Spieles von Christi Höllenfahrt*, "Vorträge der Bibliothek Warburg", vol. VII, 1927-1928, pp. 257-310, a p. 310. Così Joseph Kroll concludeva una conferenza dedicata alle sacre rappresentazioni medievali della discesa di Cristo agli inferi, tenuta presso la Bibliothek Warburg il 10 giugno 1928 e confluita, poi, nel grosso studio sul *Descensuskampf* pubblicato nella collana della stessa biblioteca.

<sup>12</sup> J. Kroll, *Gott und Hölle*, cit., p. 529 e n. 1.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, cit., p. VI: "die Lösung des eigentlichen Problems aber, der

Berührung christlicher Schilderungen mit rein heidnischen Texten des Altertums, erwies sich weit komplizierter als zunächst angenommen war” e K. Kerényi, rec. a J. Kroll, *Gott und Hölle*, cit., “Gnomon”, vol. 9, 1933, pp. 363-371, a p. 363. Kerényi evidenzia come per Kroll il *Descensuskampff* sia una “beliebte Pathosformel”, anche se non solo una *Pathosformel*: Kroll vi riconosce infatti il primitivo mito del sole (n. 1, p. 368).

<sup>14</sup> J. Kroll, *Gott und Hölle*, cit., pp. 527-529: “einer so unheimlich lebendigen, anschaulichen Formulierung, daß man von Anfang an überall, wohin der Gedanke gedrungen ist, unwillkürlich zu einer dramatischen oder mindestens dramahaft belebten Formgestaltung gedrängt worden ist”.

<sup>15</sup> *Ibid.* Cfr. anche E. Kunstein, *Die Höllenfahrtsszene im geistlichen Spiel des deutschen Mittelalters*. W. Kleikamp, Köln 1972, p. 6, cit. da E. Koch, *Höllenfahrt Christi*, TRE, 15, 1986, pp. 455-461, a p. 457.

<sup>16</sup> Warburg Institute Archive, GC [General Correspondence], 17794, F. Saxl a E. Norden, 14 dicembre 1926: “Wir sind Ihnen aufrichtigen Dank schuldig für Ihre Anfrage, denn das Thema von Professor Kroll interessiert uns aufs Stärkste. Sind doch gerade an diesem Punkt die Verbindungen zwischen Mittelalter und Antike am deutlichsten aufzuzeigen. Unser nächstjähriges Programm soll einen entheitliche Zyklus zur Geschichte des Dramas ergeben. Wir wären Ihnen ausserordentlich verbunden, wenn Sie Herrn Professor Kroll zu fragen die Güte hätten, ob er sein Thema in dem Sinn bei uns behandeln würde, dass er von der mittelalterlichen Mysterienbühne ausgeht und von da rückschliessend die Antike behandelt”.

<sup>17</sup> A. Warburg, *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen*, cit., pp. 272-273, 276, 281. Per la pubblicazione nei *Vorträge* il testo della conferenza, considerato troppo lungo anche da Saxl, fu rivisto da Edgar Wind (D. McEwan, “Wanderstrassen der Kultur”. *Die Aby Warburg-Fritz Saxl Korrespondenz 1920 bis 1929*, Dölling und Galitz Verlag, München-Hamburg 2004, p. 97). Per la presenza del tema del limbo nell'*Atlas Mnemosyne* cfr. più avanti (parte terza, capitolo 2).

<sup>18</sup> J. Kroll, *Gott und Hölle*, cit. Sulla pubblicazione del volume e la riduzione del programma originale, che prevedeva due volumi, a un solo volume si veda la corrispondenza tra lo stesso Warburg, Saxl e Kroll in WIA, GC, A. Warburg (o F. Saxl) a J. Kroll, 31 luglio 1928; J. Kroll a A. Warburg, 2 agosto 1928; J. Kroll a F. Saxl, 7 febbraio 1929 (“Mögen Sie es nun entscheiden, wie Sie wollen, spätestens Ende April sollen Sie den ganzen ersten Teil, enthaltend die Geschichte des Descensus ad inferos, haben. Der zweite Teil wird ein Reihe von Einzelfragen behandeln, das Hauptstück wird betitelt sein ‘Tod und Teufel’, es wird sich in der Hauptsache mit der Verhöhnung der antiken Unterwelt befassen (darüber würde ich übrigens gerne einmal, wenn es in einen Zyklus passt, in der Bibl. W. Vortragen). Das ms. kann in einem Jahr abgeschlossen sein”); Saxl a Kroll, 16 maggio 1929, 1 novembre 1929 (Saxl informa Kroll della morte di Warburg) e 6 novembre 1929. Kroll ripropose la stessa interpretazione anche in pubblicazioni successive (cfr. J. Kroll, *Aus der Geschichte einer Pathosformel*, cit., p. 21).

<sup>19</sup> K. Prümm, *Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der alten Kirchen. Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes von Jos. Kroll: Gott und Hölle*, “Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie”, 10, 1935, pp. 55-77 e R. Gounelle, *La Descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000, pp. 154-155 e n. 11 dove è criticata l'insistenza di Kroll sulla dimensione drammatica delle fonti liturgiche e sono contestati i criteri da lui utilizzati per rintracciare il mito che si nasconderebbe dietro i testi cristiani antichi.

<sup>20</sup> J. Kroll, *Zur Geschichte des Spieles*, cit., p. 298 e Id., *Gott und Hölle*, cit.

<sup>21</sup> K. Kerényi, rec. a J. Kroll, *Gott und Hölle*, cit., pp. 364-367.

<sup>22</sup> Le implicazioni di questa domanda sono state ripetutamente affrontate e studiate da Carlo Ginzburg (si veda, almeno, la *Prefazione a Miti, Emblem, Spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986, pp. IX-XVI).

<sup>23</sup> Sulla necessità di servirsi della distinzione antropologica *emic/etic* si veda C. Ginzburg, *Our Words, and Theirs: A Reflection on the Historian's Craft, Today*, in *Historical Knowledge. In Quest of Theory, Method and Evidence*, ed. by S. Fellman, M. Rahikainen, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, Ma., 2012, pp. 97-119.

<sup>24</sup> Per una riflessione riguardo alle somiglianze tra le domande dello storico e le domande dei produttori dei testi che lo storico considera come sue fonti si veda C. Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo* (1989), ora in Id., *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 270-280.

<sup>25</sup> M. Bloch, *La vita d'oltretomba del re Salomone* [1925, 1963], in *Storici e Storia*, a cura di É. Bloch, Einaudi, Torino 1997, pp. 185-209, alle pp. 203-204. Sull'importanza di questo saggio nello sviluppo delle idee, e della carriera, di Marc Bloch si veda il saggio di F. Mores, *Marc Bloch, il Collège de France e le forme della comparazione storica*, "Quaderni storici", 119, XL, n. 2, 2005, pp. 1-43, in part. pp. 20-33.

### Capitolo primo. Due inferni o il limbo dei patriarchi

<sup>1</sup> "Terme technique sans étymologie" secondo A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (IV ed.), Klincksieck, Paris 1994, *ad vocem*; di incerta origine anche secondo il *Thesaurus Linguae Latinae*, Teubner, Lipsia 1970-1979, *ad vocem*.

<sup>2</sup> Isidoro di Siviglia, *Etimologie o origini*, a cura di A. Valastro Canale, Utet, Torino 2004, vol. II, p. 622: "Limbus est quam nos ornatum dicimus. Fasciola est quae ambit extremitatem vestium, aut ex filis, aut ex auro contexta adsutaeque extrinsecus in extrema parte vestimenti vel chlamydis. De qua Vergilius dicit: 'Sidoniam picto chlamydem circumdata limbo' [*Aen.*, IV, 137]".

<sup>3</sup> Varro, *Rust.* 2, 3, 7: "extra lembum duodecim signorum". Cfr. *Thesaurus Linguae Latinae*, cit.

<sup>4</sup> G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, Mondadori, Milano 1994, vol. I, pp. 178 sgg.

<sup>5</sup> Andalò aveva usato il termine *limbus* nel suo trattato sulla costruzione dell'astrolabio. Cfr. A.M. Cesari, *Il Trattato della Sfera di Andalò di Negro nello Zibaldone del Boccaccio*, Società astronomica italiana, Milano 1982, pp. 12-13 e *Il trattato sull'astrolabio di Andalò di Negro riprodotto dall'edizione ferrarese del 1475*, con pref. di G. Bertolotto, "Annali della Società Ligure di Storia Patria", vol. XXV, fasc. 1, Genova 1892, p. 88 (*De circulo limbi*).

<sup>6</sup> Secondo P. Kunitzsch, *Glossar der arabischen Fachausdrücke in der mittelalterlichen europäischen Astrolablitteratur*, "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse", 1982, n. 11 (Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1982, pp. 523 [69]-524 [70]), la prima attestazione della parola *limbus* per indicare il cerchio esterno graduato dell'astrolabio si troverebbe in Iohannes Stöffler (1452-1531), *Elucidatio fabricae ususque astrolabii*, Oppenheim 1513, f. 30v. Ringrazio Charles Burnett per la segnalazione di questo studio. L'attestazione presente nel testo di Andalò è anteriore, ma comunque molto più tarda della comparsa del termine in teologia.



<sup>7</sup> Secondo A. Gaudel, "Limbes", in *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 1, Mangelot, Paris 1926, p. 761: "Il est difficile de préciser à quelle époque le mot de limbes fut employé par les théologiens pour désigner un séjour particulier des âmes".

<sup>8</sup> "Confitebor tibi, Domine Deus meus, in toto corde meo, et glorificabo nomen tuum in aeternum; quoniam misericordia tua magna est super me, et eruiisti animam meam ex inferno inferiore."

<sup>9</sup> Pietro Lombardo, *Commentaria in Psalmos*, Sal. 85, 12: "vel fortassis, in ipso est aliqua pars impiorum inferior, unde dives qui torquebatur in inferno, levat oculos ad Abraham, qui cum aliis justis erat, quasi in ora et in limbo inferni, ubi visus est a divite qui erat in inferiori parte inferni, ad quam descendunt qui plurimum peccaverunt a qua liberatur, qui a peccatis liberatus illuc non mittitur. Hae autem sunt opiniones, non assertiones" (PL, 191, coll. 803-804).

<sup>10</sup> B. Smalley, *Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128-34), and the Problem of the "Glossa Ordinaria"*, "Recherches de Théologie ancienne et médiévale", t. VIII, 1936, pp. 28 e 36-37 e M.L. Colish, *Peter Lombard*, Brill, Leiden 1994, vol. I, pp. 180-181.

<sup>11</sup> *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria*, facsimile reprint of the editio princeps Adolph Rusch of Strasburg 1480-1481, Brepols, Turnhout 1992. Per la formazione del testo si veda l'introduzione a questa edizione: il responsabile della redazione della *Glossa* ai Salmi è generalmente considerato Anselmo di Laon, a partire da B. Smalley, *Gilbertus Universalis*, cit., pp. 24-60, alle pp. 30-32 e 36-37.

<sup>12</sup> Agostino, *Enarrationes in psalmes*, 85, vv. 12-13.

<sup>13</sup> R. Gounelle, *La Descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000, pp. 35-59 e 257-272; E. Koch, *Höllenfahrt Christi*, TRE, 15, 1986, pp. 455-461, a pp. 456-457 ("in den Glaubensformeln ist die Höllenfahrt erst ab Mitte des 4. Jh. nachweisbar").

<sup>14</sup> Rufino di Concordia, *Expositio symboli*, 12, in Id., *Scritti vari*, a cura di M. Simonetti, Città Nuova, Roma 2000 ("Scrittori della Chiesa di Aquileia, V/2"), p. 122; H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 2003, p. 12, n. 16. R. Gounelle, *La Descente*, cit., pp. 330-338 e p. 355 per questo e altri documenti di tipo simbolico precedenti e coevi in cui compare l'articolo, localizzati in particolare nella Gallia meridionale e nell'Africa del Nord. È invece più tardo il *sermo de Pascha 160* dello pseudo-Agostino (cfr. ivi, p. 402).

<sup>15</sup> H. Denzinger, *Enchiridion*, cit., p. 20, n. 29.

<sup>16</sup> *Catechismus romanus seu catechismus ex decreto concilii tridentini ad parochos Pii quinti pont. max. iussu editus*, ed. P. Rodriguez, Libreria Editrice Vaticana-Ediciones Universidad da Navarra, Roma 1989, p. 69.

<sup>17</sup> Ad esempio Franciscus Sonnius, poi vescovo di Anversa, nelle sue *Demonstrationum religionis christianae ex verbo Dei libri tres*, Francisco Sonnio theologo episcopo Buscoducensi auctore, ab ipso denuo recogniti et locupletati, apud Guiliel. Rovillium, Lione 1564, p. 283: "Quam sane diversitatem inferorum ut paucis insinuaret Symbolorum fidei, dixit: Descendit ad inferna, numero plurali, eo quod non unus duntaxat est locus ac status inferorum sive infernalium, sed plures ac varii, quae receptacula appellantur animarum discedentium a corpore".

<sup>18</sup> H. Denzinger, *Enchiridion*, cit., p. 754, n. 1862.

<sup>19</sup> E. Vogelsang, *Weltbild und Kreuzestheologie in den Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit*, "Archiv für Reformationgeschichte", 38, 1941, fasc. 1-2, pp. 90-132. Si veda la parte terza.

<sup>20</sup> *Rm.* 10, 7; *Col.* 1, 18; *Mt.* 12, 40; *At.* 2, 24-31. Su *Ef.* 4, 8-10 ("descendit primum in inferiores partes terrae"), che una nutrita tradizione comprendente

Tertulliano e molto più tardi Tommaso d'Aquino riferisce alla discesa agli inferi, cfr. W.H. Harris, *The Descent of Christ. Ephesians 4: 7-11 and Traditional Hebrew Imagery*, Brill, Leiden 1996.

<sup>21</sup> 1 Pt. 3, 18-20: "et his qui in carcere erant spiritibus veniens praedicavit"; cfr. anche 4, 6: "et mortuis evangelizatum est".

<sup>22</sup> Ap. 1, 18.

<sup>23</sup> Mt. 27, 52-53: "et ecce velum templi scissum est in duas partes a summo usque deorsum et terra mota est et petrae scissae sunt et monumenta aperta sunt et multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis".

<sup>24</sup> Sir. 24, 45.

<sup>25</sup> Sal. 16[15], 9-10; 69[68], 21; 88[87]. Cfr. J.A. Trumbower, *Rescue for the Dead. The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 91 (capitolo 5: *Jesus' Descent to the Underworld*) e R. Bauckham, *Descents to the Underworld*, in *The Anchor Bible Dictionary*, a cura di D.N. Freedman, vol. II, Doubleday, New York et al. 1992, p. 156 (poi in Id., *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 9-48).

<sup>26</sup> R. Gounelle, *La Descente*, cit., pp. 72-76; R.V. Turner, *Descendit ad Inferos: Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just*, "Journal of the History of Ideas", XXVII, n. 2, 1966, pp. 173-194; Jeffrey A. Trumbower, *Rescue for the Dead*, cit., pp. 99-103 e R. Bauckham, *Descents to the Underworld*, cit., pp. 156-158.

<sup>27</sup> Il dossier testuale della ricerca di R. Gounelle sulla penetrazione del motivo teologico della discesa di Cristo agli inferi (intesa in senso stretto) nei testi regolatori della fede comprende più di 350 testi di diverso tipo composti tra il 310 e il 550, ma tiene conto anche delle fasi anteriori. Cfr. in particolare le pp. 17-20 e 387-424 (*Inventaire des sources*).

<sup>28</sup> Secondo R. Gounelle, *La Descente*, cit., pp. 148-249, tra IV e VI secolo, il tema della discesa fu associato in alcune aree alla celebrazione della morte e della sepoltura di Cristo (venerdì e sabato santi), in altre alla resurrezione (domenica di Pasqua) o all'ascensione (p. 215). L'utilizzazione della discesa di Cristo per descrivere i misteri della resurrezione fu, comunque, quella che si impose maggiormente nella liturgia e nell'iconografia bizantine. Nel mondo latino le aree in cui la venuta di Cristo agli inferi sembra essersi radicata di più, sia nelle pratiche di culto sia nei simboli di fede, sono state individuate dallo stesso studioso nel sud della Gallia, nella piana del Po e nell'Africa settentrionale (p. 244).

<sup>29</sup> Per i diversi titoli e le diverse redazioni, greche e latine, del *Vangelo di Nicodemo* cfr. R. Gounelle e Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate. Recension latine A*, Brepols, Turnhout 1997, pp. 86-101. La sola tradizione latina comprende almeno 424 manoscritti.

<sup>30</sup> Per la tradizione tardo-medievale della disputa legale cfr. F. Roediger, *Contrasti antichi. Cristo e Satana*, Libreria Dante, Firenze 1887.

<sup>31</sup> Su questo punto specifico si veda anche C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Avenarius et Mendelssohn, Lipsiae 1853, pp. LIV-LXXVI e *I Vangeli apocryfi*, a cura di M. Craveri, Einaudi, Torino 2005 [1 ed. 1969], pp. 299-301. L'idea di Tischendorf, che supponeva l'esistenza di una primitiva stesura del *Descensus* ora perduta, è tuttavia ormai superata.

<sup>32</sup> R. Gounelle e Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème*, cit., pp. 101-119.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 113 e 118.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>35</sup> Ivi, p. 195 (traduco il passo dalla traduzione francese offerta da Gounelle e Izydorczyk del par. 22/I del *Vangelo di Nicodemo*). Le altre domande presenti in questo capitoletto ("Chi sei tu che sei inviato dal Signore per la nostra confusione? Chi sei tu che, senza essere distrutto dalla corruzione ma provando l'incorruttabilità della tua maestà, hai condannato la nostra potenza con la tua collega?" ecc.) sono un topos che si ritrova anche in precedenti racconti della discesa agli inferi (cfr. *ibid.* e p. 116).

<sup>36</sup> Per l'uso di questo elemento in relazione al problema della datazione cfr. ancora ivi, p. 115. Nella loro utilissima introduzione al (e traduzione in francese del) *Vangelo di Nicodemo*, che ho qui ampiamente utilizzato, Gounelle e Izydorczyk non considerano il problema dell'influenza di questo testo sulla nozione di limbo.

<sup>37</sup> M. Himmelfarb, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983. Cfr. anche E.G. Hirsch, *Sheol*, in *The Jewish Encyclopedia*, Ktav publishing house, New York [1964], vol. 11, pp. 282-283 e K. Kohler, *Eschatology*, Ivi, vol. 5, pp. 209-218.

<sup>38</sup> J. Baschet, *Le sein du père*, cit., p. 101.

<sup>39</sup> J.N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, Routledge, London-New York 2002, pp. 56-57.

<sup>40</sup> Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 212, 234, 276.

<sup>41</sup> R. Bauckham, *Descents to the Underworld*, cit., p. 157 (*De anima* 58, 1: "Omnis ergo anima penes inferos? Inquis. Velis ac nolis, et supplicia iam illic et refrigeria: habes pauperem et divitem").

<sup>42</sup> J. Baschet, *Le sein du père*, cit.

<sup>43</sup> Sant'Agostino, *Le lettere*, 3 (124-184/A), a cura di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1996, p. \*, al vescovo Evodio. Cfr. R. Gounelle, *La descente*, cit., pp. 85 e 350.

<sup>44</sup> Cfr. C. Beiting, *The Third Place: Augustine, Pelagius and the Theological Roots of the Idea of Limbo*, "Augustiniana", 48, 1998, pp. 5-30, alle pp. 22-29. Cfr. anche R.V. Turner, *Descendit ad inferos*, cit., pp. 175-177. Per l'assenza dell'articolo nei compendi della fede elaborati da Agostino cfr. R. Gounelle, *La Descente*, cit.

<sup>45</sup> Agostino, *Enarrationes in psalmos*, Sal. 85, 13.

<sup>46</sup> *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria*, facsimile reprint of the *editio princeps* Adolph Rusch of Strasburg 1480-1481, Brepols, Turnhout 1992, vol. II, p. 565 (traduzione mia). Per la formazione del testo si veda l'introduzione a questa edizione: il responsabile della redazione della *Glossa* ai Salmi è generalmente considerato Anselmo di Laon, a partire da B. Smalley, *Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128-34), and the Problem of the "Glossa Ordinaria"*, "Recherches de Théologie ancienne et médiévale", t. VIII, 1936, pp. 24-60, pp. 30-32.

<sup>47</sup> Pietro Lombardo, *Commentaria in Psalmos*, Sal. 85,12. Vedi sopra nota 9.

<sup>48</sup> B. Smalley, *Gilbertus Universalis*, cit., pp. 28 e 36-37 e M.L. Colish, *Peter Lombard*, Brill, Leiden 1994, vol. I, pp. 180-181.

<sup>49</sup> "Duplex infernus, alius inferius malis cruciandis, alius superior iustis usque ad adventum Christi recipiendis destinatus" (Gregorio Magno, *Moralia in Job*, l. XII, 9, inserito in *Decretum Gratiani*, PL, 75, 992).

<sup>50</sup> Cfr. M. Fournié, *Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, Les éditions du Cerf, Paris 1997, p. 389.

<sup>51</sup> Si veda ad esempio il libro dedicato agli ebrei nel *Contra Haereticos* di Alain de Lille. Nel capitolo "Quibus auctoritatibus probatur quod omnes ante

Christi adventum ad inferos descendebant, et quod necessarium fuit ad reducendum genus humanum, ut Deus hominem assumeret, et sibi mortem subiiceret" (PL, 210, lib. III, c. XIX, coll. 418-419), Alain spiega che solo la morte di Cristo ha permesso una piena *restitutio* del genere umano ("humani generis plena et integra restitutio"), espando il peccato originale, riaprendo le porte del paradiso e sconfiggendo l'inferno. Cfr. R.V. Turner, *Descendit ad inferos*, cit., pp. 186-187. Il tema fu esplicitato visivamente nelle immagini della "Croce vivente" che discuterò nella parte seconda.

<sup>52</sup> J. Baschet, *Le sein du père*, cit., pp. 103-105 e p. 107.

<sup>53</sup> Per le differenze tra le due versioni latine cfr. R. Gounelle, Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème*, cit., pp. 96, 84 e nota (dove non si accenna comunque al tema del limbo).

<sup>54</sup> Cfr. F. Roediger, *Contrasti antichi*, cit.; R.P. Wülcker, *Das Evangelium Nicodemi in der Abendlaendischen literatur. Nebst drei excursen über Joseph von Arimathia als apostel Englands, das drama "Harroing of Hell" und Jehan Michel's passion Christi*, Paderborn 1872, in part. pp. 32, 33, 65; W.H. Hulme, *The Middle-English Harrowing of Hell and Gospel of Nicodemus Now First Edited from All the Known Manuscripts*, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1907 (repr. 1961), in part. p. LXVI e *The Medieval Gospel of Nicodemus. Text, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, ed. by Z. Izydorczyk, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe, Az., 1997.

<sup>55</sup> Un esempio è dato da C. Guasti, *Il Passio o Vangelo di Nicodemo volgarizzato nel buon secolo della lingua*, presso Gaetano Romagnoli, Bologna 1862; cfr. inoltre F. Roediger, *Contrasti antichi*, cit., p. 50, n. 2. Alcune edizioni a stampa del *Vangelo di Nicodemo* in latino uscirono a Milano (1475), Parma (1500), Venezia (1522); in volgare a Venezia (1588). La disputa di tipo giuridico (Piato) ricorre invece in dieci codici, ugualmente segnalati da F. Rödigier, *Contrasti antichi*, cit., alle pp. 27-30.

<sup>56</sup> Cfr. M. Paulmier-Foucart, A. Nadeau, *The History of Christ in Vincent of Beauvais' Speculum historiale, in Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, ed. by K. Emery, Jr., J. Wawrykow, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1998, pp. 113-126, in part. p. 121 e n. 37 (Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale*, VI, 48-63).

<sup>57</sup> J. Le Goff, *Les Limbes*, "Nouvelle Revue de Psychanalyse", XXIV, 1986, pp. 151-173, alle pp. 158-159.

<sup>58</sup> Come stabilito dal fondamentale studio di R. Weberberger, O.S.B., "Limbus puerorum". *Zur Entstehung eines theologisches Begriffes*, "Recherches de Théologie ancienne et médiévale", XXXV, 1968, pp. 83-133 e 241-259, a p. 256, esito della precedente tesi di dottorato *Limbus puerorum? Die Ansichten der Frühscholastiker über das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät der Paris-Lodron Universität Salzburg, Salzburg 1965 (copia dattiloscritta esistente nella Biblioteca del Warburg Institute a Londra). Questo il testo della *Summa* di Bamberg: "Sed potest queri, utrum aliquis parvulus modo salvari possit sine baptismo in fide parentum. Quod sic, probatur: Tantum fidem eque ferventem habet iste, quantum habuerint antiqui patres. Sed in fide antiquorum patrum salvabantur eorum filii. Ergo in fide huius potest salvari eius filius sine baptismo. – Instantia: Tanta mensura vini vel tritici est in hac patria, quanta in illa. Sed hic valet unum aureum: ergo ibi. Vel sic: In quanta quantitate sumit iste medicinam, in tanta ille. Sed iste curatur: ergo ille. – Et notandum, quod, qui moriuntur sine baptismo, nec sunt in paradiso nec in inferno, sed in limbo inferni".

<sup>59</sup> Si veda più avanti (pp. 236-237) per alcuni cenni a un'importante resa viviva, in collocazione marginale, di una serie di figure di *Antenati di Cristo* con attributi che contengono riferimenti all'abbigliamento e ai segni di riconoscimento degli ebrei contemporanei, sulla base di una breve discussione di G. Careri, *La torpeur des Ancêtres. Juifs et chrétiens dans la chapelle Sixtine*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 2013.

## Capitolo secondo. Limbus puerorum?

<sup>1</sup> PL, vol. 3, Auctor incertus, *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, 35-36.

<sup>2</sup> Cfr. P. Kiztler, *Passio Perpetuae and Acta Perpetuae: Between Tradition and Innovation*, "Listy filologické", CXXX, 2007, 1-2, pp. 1-19, a p. 15. Le ragioni di questa omissioni non sono state del tutto chiarite.

<sup>3</sup> Come suggeriva invece, con altri, J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982, pp. 60-62. Cfr. J.N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, Routledge, London-New York 2002, pp. 56-70 e E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 52 sgg.

<sup>4</sup> Cfr. J. A. Trumbower, *Rescue for the Dead. The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 83.

<sup>5</sup> Per cui cfr. J.F. Dölger, *Antike Parallelen zum leidenden Deinokrates in der "Passio Perpetuae"*, "Jahrbuch für Antike und Christentum", 2, 1930 e E.R. Dodds, *Pagani e cristiani*, cit., n. 44. *Contra*, A. Trumbower, *Rescue for the Dead*, cit., p. 83: "there is little reason to suppose that she equated Dinocrates' drinking from the fountain with baptism; drinking the baptismal waters is not part of early Christian baptism, and Perpetua states clearly that the purpose of the water was to slake his thirst. But Dinocrates is 'saved' nonetheless, probably for all time in Perpetua's belief".

<sup>6</sup> Augustinus, *De nat. animae*, I, 10 (12) e III, 9 (11). Cfr. A. Trumbower, *Rescue for the Dead*, cit., p. 89.

<sup>7</sup> *Paralipomeni all'apparato critico di Holstenius del gesuita Pierre Poussines*, curatore dell'edizione postuma della *Passio sanctarum martyrum Perpetuae et Felicitatis. Prodit nunc primum e ms codice sacri Casinensis monasterii opera & studio Lucae Holstenii [...] Notis ejus posthumis adjunctis*, Typis Jacobi Dragon-delli, Romae 1663, pp. 184-185.

<sup>8</sup> S. Iles Johnston, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999, pp. 161-202 e E. Rhode, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, Kegan Paul et al., London 1925 (Freiburg 1893), "Appendix VII", pp. 593-595.

<sup>9</sup> Come in questo epigramma del IV secolo a.C. leggibile sulla base di un sepolcro per un bambino a Eretria, qui dalla traduzione francese di A.-M. Vèrilhac, *Paides aoroi. Poésie funéraire*, Académie d'Athènes, Athens 1978, vol. I: "Lysandros, c'est d'après ses ancêtres que je l'imagine: s'il était parvenu à la pleine jeunesse, les gens de bien l'auraient aimé pour ses mérites; mais au sein de sa mère, la Moire, avec Hadès, l'a arraché, et de son enfant elle a privé Eubios, père d'un seul enfant".

<sup>10</sup> Q.S.F. Tertullianus, *De anima*, ed. with intr. and comm. by J.H. Waszink, Meulenhoff, Amsterdam 1947, p. 74 (trad. in italiano mia): "Credendum est inse-pultos non ad inferos redigi quam iusta perceperint, secundum Homericum Pa-

troclum funis in somniis de Achille flagitantem, quod non alias adire portas inferum posset arcentibus eum longe animabus sepulchrorum”.

<sup>11</sup> *Ibid.*: “Aiunt et immatura morte praeventas eo usque vagari istic, donec reliquatio compleatur aetatum, quacum pervixissent, si non imptempestive obissent”.

<sup>12</sup> Sulla difficoltà di identificare con certezza le fonti di Tertulliano riguardo ad argomenti con i quali, al tempo, “everybody was familiar with” si veda il commento di Waszink, *ivi*, pp. 564-576, in part. a p. 567. Importante sottolineare che in Tertulliano si trova l'unica occorrenza latina del calco dal greco *ahoros* (57, 1), *cfr. att.*, p. 475.

<sup>13</sup> J. Kroll, *Gott und Hölle*, cit., pp. 527-529: “einer so unheimlich lebendigen, anschaulichen Formulierung, daß man von Anfang an überall, wohin der Gedanke gedrungen ist, unwillkürlich zu einer dramatischen oder mindestens dramahaft belebten Formgestaltung gedrängt worden ist”.

<sup>14</sup> La cosa fu notata anche da Paul J. Alexander che in una sua nota manoscritta della propria copia dell'edizione critica di questo trattato di Gregorio di Nissa (*De infantibus praemature abreptis*, cit.), copia ora conservata al Warburg Institute, si chiese: “Why baptism ignored throughout?”.

<sup>15</sup> E. Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2009, p. 365.

<sup>16</sup> *Cfr.* A.D. Nock, *Tertullian and the Ahori*, “Vigiliae Christianae”, vol. 4, n. 3, 1950, pp. 129-141, a p. 137.

<sup>17</sup> Si vedano le iscrizioni citate da E. Ferguson, *Baptism*, cit., pp. 372-377, secondo cui, per quanto riguarda i primi tre secoli, 1) non è possibile individuare un'età comune in cui il battesimo veniva amministrato; 2) non c'è prova che il battesimo fosse sempre amministrato subito dopo la nascita; 3) la correlazione tra il tempo del battesimo e il tempo della morte, nei casi in cui le iscrizioni permettono di determinare questi due momenti, mostra la prevalenza del battesimo d'emergenza che, sulla base delle iscrizioni disponibili, sembra essere l'unica pratica dimostrabile in relazione ai bambini.

<sup>18</sup> Gli storici della teologia si sono divisi tra coloro che hanno sostenuto una precedenza della teoria sulla pratica, e coloro che hanno invece ritenuto che la pratica del battesimo degli infanti abbia preceduto la teoria. Si riferisce a questo dibattito, propendendo per la seconda ipotesi, anche E. Ferguson, *Baptism*, cit., p. 369 e n. 19.

<sup>19</sup> *Cfr.*, ancora, *ivi*, p. 379.

<sup>20</sup> *Cfr.* J. Baun, *The Fate of Babies Dying Before Baptism in Byzantium*, in D. Wood (ed.), *The Church and Childhood*, Papers read at the 1993 Summer Meeting and the 1994 Winter Meeting of The Ecclesiastical History Society, Blackwell Publishers, Oxford 1994, pp. 115-125.

<sup>21</sup> F. Laubenheimer, *La mort des tout petits dans l'Occident romain*, in *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1 dicembre 2001, éd. V. Dasen; Vandenhoeck & Ruprecht, Press Göttingen 2004, pp. 293-315.

<sup>22</sup> *Cfr.* É. Rebillard, *Religion et sépulture: l'église, les vivants et les morts dans l'antiquité tardive*, EHESS, Paris 2003.

<sup>23</sup> É. Rebillard, *La figure du catéchumène et le problème du délai du baptême dans la pastorale d'Augustin*, in *Augustin Prédicateur (395-411): actes du Colloque International de Chantilly, 5-7 septembre 1996*, éd. par G. Madec, Institut d'études augustiniennes, Paris 1998, pp. 285-292.

<sup>24</sup> *Discorso 142 augm.* in Sant'Agostino, *Discorsi*, vol. 4, Città Nuova, Roma, 1990.

<sup>25</sup> Sant'Agostino, *Discorsi*, vol. 8, Città Nuova, Roma, 1986, n. 324 (PL, 38, coll. 1446-1447).

<sup>26</sup> Cfr. P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, a new edition with an epilogue, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2000, pp. 340-366 e 383-399. Si vedano inoltre G.J. Dyer, *Limbo. Unsettled Question*, Sheed and Ward, New York 1964, pp. 9-23 e note (con elenco esaustivo dei passi di Agostino) e C. Beiting, *The Third Place: Augustine, Pelagius and the Theological Roots of the Idea of Limbo*, "Augustiniana", 48, 1998, pp. 5-30.

<sup>27</sup> Agostino, *De gratia Christi et de peccato originali* (418), II, 23: "sine baptismo parvuli morientes quo non eant scio, quo eant nescio". Aug., *De pecc. meritis*, XX, 26; *De pecc. orig.*, V, 5; XVII, 19.

<sup>28</sup> S. Prete, *Pelagio e il pelagianesimo*, Morcelliana, Brescia 1961, p. 144. Questa la versione della *Vulgata* del passo di Giovanni, fondamentale per lo sviluppo della dottrina cristiana del battesimo: "Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei".

<sup>29</sup> Ivi, p. 145, n. 60; G.J. Dyer, *Limbo*, cit., pp. 11-12.

<sup>30</sup> H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünemann, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, pp. 120-123, n. 224; J. Hardouin, *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones Summorum Pontificum ab anno 34 ad annum 1714*, Paris 1714-1715, pp. 1, 927 B nota; PL, vol. 20, 694C-695. Cfr. A. Hahn, G.L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregel der Alten Kirche*, E. Morgenstern, Breslau 1897, par. 169, n. III e p. 213 n. 344.

<sup>31</sup> Come notato in H. Denzinger, *Enchiridion*, cit., p. 121.

<sup>32</sup> Il riconoscimento di queste "deux logiques distinctes" come tratto caratteristico della storia delle rappresentazioni dell'aldilà cristiano si deve a Ph. Ariès, *Le Purgatoire et la cosmologie de l'Au-delà*, "Annales ESC", 38, 1, 1983, pp. 151-157, a p. 152.

<sup>33</sup> J. Baun, *The Fate of Babies Dying*, cit., pp. 115-125.

<sup>34</sup> Cfr. in particolare l'epistola a Girolamo *De origine animae hominis* (del 415): "sed cum ad poenas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coarctor angustis, nec quid respondeam prorsus invenio: non solum eas poenas dico, quas habet post hanc vitam illa damnatio, quo necesse est trahantur; si de corpore exierint sine christianae gratiae Sacramento; sed eas ipsas quae in hac vita dolentibus nobis versantur ante oculos [...]. Languescunt aegritudinibus, torquentur doloribus, fame et siti cruciantur, debilitantur membris, privantur sensibus, vexantur ab immundis spiritibus. Demonstrandum est utique, quomodo ista sine ulla mala causa juste patiantur. [...] Deus bonus est, Deus justus est, Deus omnipotens est: hoc dubitare omnino dementis est. Tantorum ergo malorum quae fiunt in parvulis, causa justa dicatur" (PL, 33, n. 166, coll. 720-733, alla col. 727). Sulla "fascinazione" di Agostino nei confronti dei bambini, per il loro essere senza difese e senza risorse, si vedano le pagine di P. Brown, *Augustine of Hippo*, cit., pp. 165 e 352 e sul dispiacere per la loro pena ivi, p. 395 e n. 3.

<sup>35</sup> Agostino, *Enchiridion*, 93 (PL, 40, n. 275); *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libritres*, 1, 21 (PL, 44, n. 120); *Contra Iulianum*, 44 (PL, 44, n. 809). Cfr. C. Beiting, *The Third Place*, cit., pp. 16-18 e G.J. Dyer, *Limbo*, cit.

<sup>36</sup> G.J. Dyer, *Limbo*, cit., p. 15. Meno efficace l'osservazione di J. Le Goff, *Les Limbes*, "Nouvelle Revue de Psychanalyse", XXIV, 1986, p. 170, secondo cui il tema fu uno di quelli che, almeno fin dal V secolo, costituirono "un enjeu entre les indulgents et les rigoristes dans le catholicisme".

<sup>37</sup> L. Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Albin Michel, Paris 1997 (ed. or. ingl. 1995), p.

116. La questione si riconduce “all'imbarazzante difficoltà di conciliare due principi del cristianesimo: Dio è onnipotente, ed è impossibile immaginare che la sua volontà possa essere elusa dagli uomini; allo stesso tempo, gli uomini sono responsabili della loro dannazione o della loro salvezza” (p. 19, trad. mia). Il libro è importante per la storia, e il problema, dell'interpretazione cattolica di Agostino.

<sup>38</sup> Secondo C. Beiting, *The Third Place*, cit., p. 29: “Augustine's importance comes not from what he knew and set down firmly, but rather from what he did not know, yet set down anyway”. Secondo Beiting il modo in cui, su questo punto, Agostino fu trattato dalla posterità è esemplare di come “the doubts and uncertainties of an authoritative figure can be enlarged into positive points and certainties by later writers”.

<sup>39</sup> Il soprannome è riportato ad esempio da Sarpi nel passo citato *infra* (capitolo 5, n. 122). Non ho potuto consultare M. Santos Noya, *Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini*, Europäische Hochschulschriften, Frankfurt am Main, Berne et al. 1990 (XXIII, Theologie, 388).

<sup>40</sup> Il passo di Vitoria è citato da H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne* (1965), sous la dir. de G. Chantraine, S.J., avec la collaboration de P. Descourtioux, in *Oeuvres complètes*, XIII, Quatrième section *Surnaturel*, Les éditions du Cerf, Paris 2008, p. 142.

<sup>41</sup> “Duplex infernus, alius inferius malis cruciandis, alius superior iustis usque ad adventum Christi recipiendis destinatus” (Gregorio Magno, *Moralia in Job*, XII, 9, inserito in *Decretum Gratiani*, PL, 75, col.992).

<sup>42</sup> Cfr. *supra* n. 34.

<sup>43</sup> Pietro Abelardo, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, II, 5, 19 (CCCM, XI, pp. 169-170): “Scimus quippe hanc esse mitissimam poenam, beato in *Enchiridion* Augustino sic attestante: ‘Mitissima sane omnium poena erit eorum, qui praeter peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt’. Quam quidem poenam non aliam arbitror quam pati tenebras, id est carere visione divinae maiestatis sine omni spe recuperationis. Quod, ni fallor, conscientiae tormentum ignem perpetuum beatus Augustinus supra nominavit”. La traduzione è mia.

<sup>44</sup> Pietro Lombardo, *Sententiae*, II, dist. 33, cap. 2, n. 5: “Gli infanti non soffriranno altra pena, in fatto di fuoco materiale o di verme della coscienza, che di essere privati per sempre della visione di Dio” (“Non igitur pro peccatis parentum actualibus, nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali quod a parentibus trahitur, parvuli damnabuntur: pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiae vermis poenam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum”, in P. Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971, II, p. 520; si veda anche G.J. Dyer, *Limbo*, cit., pp. 38-40).

<sup>45</sup> *Corpus Iuris Canonici*, editio lipsiensis secunda, instrux. Ae. Friedberg, II, Adeva, Graz 1959, I. III, tit. 42: *De baptismo et eius effectu*, c. 3: “Absit enim, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur; quin et ipsis misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem. [...] Verum quidam ex hac solutione invenisse se credunt viam ad alias quaestiones, argumentantes ex eo quod dicimus, parvulis in baptismo peccatum originale dimitti, quod et adultis dormientibus vel amentibus peccatum, si baptizentur, ratione simili dimittatur. Quum enim neutri sentiant tunc vel consentiant, dicunt, idem in consimilibus iudicandum. Hic vero dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex, originale scilicet et attuale; originale, quod absque consensu contrahitur, et attuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remitti-



tur sacramenti; attuale vero, quod cum consensu contrahitur, sine consensu minime relaxatur. Sed adhuc quaeritur, quare non saltem originale peccatum amentibus, et dormientibus in baptismo sicut parvulis dimittatur. Ad hoc est taliter respondendum, quod Dominus, qui totum hominem salvum fecit in sabato, opus imperfectionis non novit, et ob hoc peccata non ex parte, sed ex toto dimittit. Praeterea *poena originalis peccati est carentia visionis Dei; actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus*".

<sup>46</sup> R. Weberberger, O.S.B., "*Limbus puerorum*". *Zur Entstehung eines theologischen Begriffes*, "Recherches de Théologie ancienne et médiévale", XXXV, 1968. Cfr. anche E. Pahud de Mortanges, *Der versperrte Himmel. Das Phänomen der sanctuaires à répit aus theologiegeschichtlicher Perspektive*, "Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte", 98, 2004, pp. 31-47, a p. 37.

<sup>47</sup> Cfr. F. Mores, "Sterminio degli eretici", in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2010, vol. III, pp. 1482-1483.

<sup>48</sup> Robertus Pullus, *Sententiarum libri octo*, lib. III, in *Patrologia Latina*, vol. 186, coll. 767: "Quid est ergo tenendum de illis quibus in utero licuit animari, nec licuit nasci? Et quidem apud nos sanctorum Patrum eruditione certum est, suis natis seu innatis, baptismo tamen cassis, nihil sperandum nisi supplicium: unde caesis matribus extractos, licet mortui sint reperti, mater Ecclesia more debito a communi fidelium gremio eliminat coemeterio; suo quippe sinu minime dignatur, quos tametsi in hominis specie, in sacramenti non novit perceptione, dumque eos suo gremio depellit, suos minime intelligit" (trad. mia).

<sup>49</sup> Guillaume d'Auvergne, *De vitiis et peccatis* (1230 ca.), caput VII, in Id., *Opera omnia*, apud Ludovicum Billaine, Orléans-Paris 1674, t. I, p. 278 (dove il *De fide ad Petrum* è attribuito ad Agostino). Nel trattato *De faciebus mundi* Guillaume d'Auvergne espone un suo sistema di comparazioni, basato sulla corrispondenza tra *facies mundi* (gli oggetti materiali) e *sententiae* (oggetti spirituali) che i predicatori dovrebbero usare, fornendo loro anche liste di metafore (tra cui la comparazione tra il peccato e la lebbra). Cfr. N. Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249). Sa vie et ses ouvrages*, Alphonse Picard, Paris 1880, pp. 224-230. Nel 1325 una visionaria beghina processata a Carcassonne come eretica paragonò beghini e lebbrosi giustiziati da papa Giovanni XXII ai bambini fatti uccidere da Erode (C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989, pp. 5-35, a p. 27). Torneremo più avanti sulle sovrapposizioni tra i bambini non battezzati e i Santi Innocenti.

<sup>50</sup> Guillaume d'Auvergne, *De vitiis et peccatis*, cit. (la traduzione è mia). Non ci sono riferimenti al tema dei bambini nel saggio di A.E. Bernstein, *Esoteric Theology: William of Auvergne on the Fires of Hell and Purgatory*, "Speculum", 57, 3, 1982, pp. 509-531.

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.*: "Ma ciò che alcuni sostennero, che la pena del peccato originale sia la carenza della visione di Dio, è chiaro che è falso; poiché infatti lo stato di grazia o la grazia stessa è la causa della visione di Dio, sarà di necessità la carenza di grazia la causa della carenza della visione di Dio. [...] Poiché dunque i bambini dei quali parliamo sono carenti della grazia di Dio, per questo stesso motivo, sono di necessità carenti anche della gloria, visto che la gloria non è data senza la grazia, o per la grazia; infatti se l'affermazione è la causa dell'affermazione, sarà la negazione la causa della negazione, e se la condizione è causa dello stato o dell'avere, la carenza sarà la causa della carenza o dell'essere carenti. Di più: se ai bambini fosse stata tolta questa lebbra originale, e non fosse data loro la grazia, è certo che sarebbero ancora carenti della visione divina, visto che la grazia sola introduce gli uomini alla gloria. È dunque evidente per qual motivo oltre alla carenza di visione divina, che è comune a tutti i dannati e a tutti i non

*salvati, subiscono anche le tenebre di questa infezione originale*, e a causa di quelle subiscono l'allontanamento dai molti luoghi [...]; per questo è chiaro per qual ragione, oltre alla carenza della visione di Dio, *soffrono quasi due generi di tenebre*, ovvero appunto *le tenebre dell'impurità e della corruzione originale e le tenebre dell'allontanamento e della separazione dalla luce della visione di Dio*, di cui abbiamo parlato. E se qualcuno imputasse questo al fatto che soffrono un dolore incalcolabile per il motivo che sono privati della gloria della visione di Dio, alla quale sanno di essere creati e nati, sbaglia, poiché questo dolore sarebbe una pena attuale, e sensibile al cuore; per la qual cosa ingiustamente sarebbe loro inflitta, poiché la pena attuale non è dovuta se non in corrispondenza di un peccato attuale. Ma se qualcuno chiedesse, in che modo senza un dolore incredibile possano pensare o percepire di non aver ottenuto la beatitudine, visto che erano nati per quella, i maestri del nostro tempo rispondono con il fatto che molti sopportano senza dolore il non essere re, e anche vedono senza invidia che altri lo sono, pur sapendo che secondo natura sono nella stessa condizione di quelli. Come dunque questi non soffrono, per il fatto che non hanno conseguito il regno temporale, così neanche questi riguardo al regno dei cieli" (la traduzione è mia).

<sup>52</sup> Per disposizioni riguardo alla sepoltura "extra muros" dei lebbrosi si veda, ad esempio, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims ou canons et décrets des conciles, constitutions, statuts, et lettres des évêques*, publiés par M.Th. Gousset, L. Jacquet, Reims 1863, t. II, p. 261 (disposizione di Gérald, vescovo di Tournai, 1149-1166).

<sup>53</sup> Guillaume d'Auvergne, *De vitiis et peccatis*, cit., t. I, pp. 278-279: "nobis autem non videtur eousque clarum esse parvulos in eam scientiam proficere, ut talia sciant de se, vel regno coelorum; non enim prohibiti videntur esse, si hoc esset, quin possent inaestimabiliter proficere in Dei cognitione, praesertim cum nulla poena eos averteret, nulla occupatio eos impediret, et ipsum peccatum originale profectum huiusmodi pateretur, sicut et patitur in sarracenis, et paganis, et aliis infidelibus, et etiam mortalia actualia patiuntur eos in cognitione Dei et eorum quae eius sunt, et hoc in tanta brevitate vitae istius: quantum ergo possunt proficere parvuli huiusmodi in tota perpetuitate vitae illius, nec occupationibus distracti, nec peccatis mortalibus obscurati, sed sola originali corruptione, ut diximus, impediti? Cum autem cognitio Dei non possit non esse jocunda, et quanto major, tanto jocundior: cresceret autem istis sine termino; cresceret ergo jocunditas eius eisdem sine termino, quamvis ad gaudium divinae visionis nec unquam pertingeret, nec unquam eidem fieret comparanda. Esset ergo huiusmodi parvulorum status multae foelicitatis, etsi non foelicitati gloriae comparandae; haberent enim pacem de omnibus inquietudinibus, et molestiis, securitatem a periculis, jocunditatem ex divinae cognitionis continuis profectibus; propter haec omnia, et alia, quae scribere supersedemus, dicimus non esse clarum, praesertim cum nusquam determinatum sit in scriptura, vel scriptis sanctorum, nec in traditionibus scolasticis, vel dogmatibus, an parvuli sic philosophari possint, et philosophando eousque proficere, nec Dei iustitia prohibere videatur eos ad cognitionem eius talem conari, vel ab eis veritatem suam eousque abscondere, quam philosophis blasfemis, et peccatoribus revelavit, relinquendum ergo est illud discussioni altiori sive alterius, ne novitas philosophiae hactenus inaudita parvulorum aures offendant, simplicium, et bonorum".

<sup>54</sup> Si vedano R. Weberberger, O.S.B., "Limbus puerorum", cit. e D. Mowbray, *Pain and Suffering in Medieval Theology. Academic Debates at the University of Paris in the Thirteenth Century*, Boydell Press, Woodbridge-Rochester 2009, pp. 81-103 (*The Intellectual Development of Limbo: Pain, Children and Original Sin*).

<sup>55</sup> San Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. 4. In quartum librum Sententiarum*, ex typographia Collegii s.

Bonaventurae, ad Claras Aquas 1889, dist. 45, a. I, q. I (“*limbus* quia erat *poena carentia*; sed *sinus Abrahae*, quia erat expectatio gloriae”).

<sup>56</sup> Secondo lo studio di C. Beiting, *The Nature and Structure of Limbo in the Works of Albertus Magnus*, “New Blackfriars”, 2014, 85, 999, pp. 492-509, a p. 495.

<sup>57</sup> Albertus Magnus, *De resurrectione*, ed. W. Kuebel, in Id., *Opera Omnia*, t. XXVI, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1958, p. 318 (Tractatus III. *De resurrectione ex parte malorum tantum*, Q. 7, De limbo puerorum): “ex nomine enim videtur, quod sit extremitas inferni; limbus enim est ora vestis et pars; ergo similiter limbus inferni erit ora inferni et pars”. Per la data dell’opera cfr. ivi, p. X.

<sup>58</sup> Per il purgatorio cfr. Tommaso d’Aquino, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 21, q. 1, a. 1, q. 3: “Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in purgatorio erit duplex poena: una damni, in quantum scilicet retardantur a divina visione; alia sensus, secundum quod ab igne corporali puniuntur; et quantum ad utrumque poena Purgatorii minima excedit maximam poenam huius vitae”.

<sup>59</sup> Ivi, IV, d. 45, q. 1, a. 3, co.: “Respondeo dicendum, quod receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum. Anima autem conjuncta mortali corpori habet statum merendi; sed exuta corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Ergo post mortem vel est in statu recipientis finale praemium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipientis finalem retributionem, hoc est dupliciter: vel quantum ad bonum, et sic est paradisus; vel quantum ad malum; et sic ratione actualis culpae est Infernus, ratione autem originalis est limbus puerorum. Si autem est in statu quo impeditur a finali retributione consequenda; vel hoc est propter defectum personae; et sic est purgatorium, in quo detinentur animae, ne statim praemium consequantur propter peccata quae commiserunt; vel propter defectum naturae, et sic est limbus patrum, in quo detinebantur patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, qui nondum poterat expiari”. Per Alberto, si veda di C. Beiting, *The Nature and Structure of Limbo in the Works of Albertus Magnus*, cit.

<sup>60</sup> “Ad primum ergo dicendum, quod supplicium non nominat in auctoritate illa poenam sensibilem, sed solum poenam damni, quae est carentia divinae visionis; sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quaelibet poena figurari consuevit” (Tommaso d’Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 33, q. 2, a. 1, ad 1). Tommaso usa qui l’interpretazione metaforica e dipende dalla definizione della pena dei bambini data da Pietro Lombardo nel passo corrispondente (“Dei visionem carebunt in perpetuum”, cfr. *supra*, n. 44), ma, al contrario di quanto sostenuto comunemente nei dizionari di teologia (cfr., ad esempio, *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Presses Universitaires de France, Paris 1998, p. 666), nel Lombardo non si trova già la definizione “poena damni”, che è invece introdotta da Tommaso.

<sup>61</sup> La stessa cronologia risulta dallo studio di D. Lett, *De l’errance au deuil. Les enfants morts sans baptême et la naissance du limbus puerorum aux XIIe-XIIIe siècles*, in *La petite enfance dans l’Europe médiévale et moderne*, Actes ecc. études réunies par R. Fossier, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1997, p. 91.

<sup>62</sup> M. Ermengaud, *Le Breviari d’amor suivi de sa lettre à sa soeur*, introduction et glossaire par G. Azaïs, Slatkine Reprints, Genève 1977 (réimpr. de l’éd. Béziers-Paris, 1862-1881) e l’ancora parziale edizione moderna *Le Breviari d’amor de Matfre Ermengaud*, édité par P.T. Ricketts avec la collaboration de C.P. Hershon, tt. III-V, Brepols, Tournhout 2004. Cfr. M. Fournié, *Des quatre manières d’Enfer*, in *De la création à la restauration. Travaux d’Histoire de l’art offerts à Marcel Durlat pour son 75<sup>e</sup> anniversaire*, Atelier d’histoire de l’art méridional,

Toulouse 1992, pp. 319-339 e Ead., *Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, Les éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 302-315.

<sup>63</sup> Cfr. A. Wilson, J. Lancaster Wilson, *A Medieval Mirror. Speculum humanae salvationis, 1324-1500*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-New York 1984, pp. 24-27 e J. Lutz, P. Perdrizet, *Speculum humanae salvationis, texte critique, traduction inédite de Jean Mielot (1448). Les sources et l'influence iconographique principalement sur l'art alsacien du XIVe siècle. Avec la reproduction, en 140 planches, du Manuscrit de Sélestat, de la série complète des vitraux de Mulhouse, de vitraux de Colmar, de Wissembourg etc.*, Meininger Beck, Mulhouse-Leipzig 1907. Dello *Speculum humanae salvationis* esistono oggi più di 350 manoscritti in latino e in volgare tedesco, francese, olandese, inglese e ceco e circa 30 incunaboli (ivi, vol. I, p. III, p. 291).

<sup>64</sup> *Le Breviari d'amor*, t. IV, cit., vv. 24.790-24.895 (testo edito anche M. Fournié, *Des quatre manières d'Enfer*, cit., pp. 338-339, *Annexe II*).

<sup>65</sup> Cfr. ivi, pp. 326 e 335 n. 31.

<sup>66</sup> Si vedano le riproduzioni ivi, dove si riporta nell'*Annexe I* anche una lista dei 19 manoscritti completi (12 provenzali e 7 catalani), e Ead., *Le Ciel peut-il attendre?*, cit., figg. 83-105. Cfr. anche K. Laske-Fix, *Der Bildzyklus des Breviari d'amor*, Schnell und Steiner, Munich 1973. Argomenti in favore della concezione unitaria di testo e immagini del *Breviari* sono riportati da M. Fournié, *Des quatre manières d'Enfer*, cit., pp. 332 e 336, n. 52.

<sup>67</sup> J. Lutz, P. Perdrizet, *Speculum humanae salvationis*, cit., vol. I, p. 58 (capitolo XXVIII): "super hunc locum infernus Sanctorum esse comprobatur; qui alio nomine sinus Abrahae vel limbus appellatur".

<sup>68</sup> "Del quint article de la sancta fe e de la expoliacio d'ifern e de las IIII manieiras d'ifern [...] En lo segon, apress, de sus, son li petit efan, ses plus, li qual moron no-batejat, quar per l'original peccat totz hom [...]. Cell, doncs, que mor non-batejat, efans petit, es condemnatz az estar en lo dig logual, mas pena non sen infernal, pero no ve la deitat, ni ha gracia ni caritat" (*Le Breviari d'amor*, cit., pp. 452-453, vv. 24.817-24.836).

<sup>69</sup> Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis*, d. 33, q. 2, a. 2, ad. 5.

<sup>70</sup> J. Lutz, P. Perdrizet, *Speculum humanae salvationis, texte critique*, cit., vol. I, p. 58 (cap. XXVIII). Il manoscritto scelto da Lutz e Perdrizet per l'edizione del testo (Monaco, *clm.* 146) proviene dalla casa dei Cavalieri di San Giovanni di Gerusalemme di Sélestat in Alsazia: datato alla metà del XIV secolo, è considerato dai due editori uno dei più antichi manoscritti dello *Speculum* (ed. cit., p. XVIII). Per la datazione 1324 cfr. ivi, pp. XVIII-XIX e *Speculum humanae salvationis. Codex Cremifanensis 243 des Benediktinerstiftes Kremsmünster*, Kommentar von W. Neumüller, O.S.B., Adeva, Graz 1997, pp. 12-13.

<sup>71</sup> Ad esempio in quelle della Cattedrale di Mulhouse, 1340 ca.

<sup>72</sup> J. Lutz, P. Perdrizet, *Speculum humanae salvationis*, cit., vol. II, tav. 55 (*Speculum humanae salvationis*, ms. Monaco, *clm.* 146, metà XIV sec.); tav. 109 (Cattedrale di Mulhouse, vetrata IX); tav. 140b (*Speculum humanae salvationis*, ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 512). Si veda anche l'immagine dell'inferno quadripartito in *Speculum humanae salvationis. Codex Cremifanensis 243*, cit. I primi esemplari illustrati noti sono datati alla metà del XIV secolo. Tra le fonti di questo capitolo certamente Petrus Comestor, *Historia scholastica, In Evang.*, cap. 103 (*PL*, 198, col. 1598).

<sup>73</sup> Come anche in alcuni manoscritti del *Breviari*, per cui cfr. M. Fournié, *Des quatre manières d'Enfer*, cit., pp. 330-331.

<sup>74</sup> M.R. James, B. Berenson, *Speculum Humanae Salvationis Being a Reproduction of an Italian Manuscript of the Fourteenth Century*, Oxford University

Press, Oxford 1926; Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 9584 – The Coleridge ms. (cap. XXVIII); Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 493 (cap. XXVIII). Berenson datava le miniature del manoscritto diviso tra la Bibliothèque Nationale e mr. Riches (già di lord Coleridge) all'ultimo quarto del Trecento, giudicandole di stile fiorentino ("such is their air of family likeness to much of the painting done in Florence between the completion of Andrea Bonaiuti's frescoes in the Spanish Chapel and the beginning of the series of masterpieces due to fra' Angelico, but more particularly to the achievements of the group comprising Spinello Aretino and Lorenzo di Nicolò", p. 45), mentre il ms. della Bibliothèque de l'Arsenal era per lui stato miniato da un pittore umbro o abruzzese poco dopo il 1400 (p. 71).

<sup>75</sup> Bibliothèque Municipale de Marseille, ms. 89, f. 28v. (cfr. Base Enluminures, Institut de recherche et d'histoire des textes, CNRS, Ministère de la Culture).

<sup>76</sup> Tranne in un caso (cfr. *ibid.*).

<sup>77</sup> British Library, ms. Harley 2838, f. 30v. Si veda *Royal Manuscripts: The Genius of Illumination*, British Library, London 2011, n. 38.

<sup>78</sup> Lyon, Bibliothèque Municipale, ms. 245 (1461), f. 147v (cfr. *ibid.*).

<sup>79</sup> Cfr. A. Schramm, *Der Bilderschmuck der Frühdrucke*, Hiersemann Leipzig 1920-1943, rispettivamente, vol. II, p. 13 e tav. 57, n. 457 (limbo dei bambini rappresentato sopra l'inferno) e vol. IV, p. 3 e tav. 15, n. 110.

<sup>80</sup> Ecco le rispettive didascalie: "Viererler hell. Die erst, die hell der alt vaeter, das ist die vorhell von die oebriest. Die ander darnach, das fegfewr. Die drr(i) t darnach d'unschuldigen kindler(i)n, das ist die wer(i)ezen. Die vierde und die underisst, der verdampfen"; "[...] von dem unterschend der hellen".

<sup>81</sup> S. Wegmann, *Auf dem Weg zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2003, pp. 236-238, tav. 16. L'identificazione dei due limbi in quest'opera era già in *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, bearb. von P. Jezler, cat. mostra, Schweizerisches Landesmuseum, Zürich 1994. Sulla tavola si veda anche T. Boockmann, *Belehrung durch Bilder? Ein unbekannter Typus spatmittelalterlicher Tafelbilder*, "Zeitschrift für Kunstgeschichte", 57 Bd., H. 1, 1994, pp. 1-22, alle pp. 18-19.

<sup>82</sup> La ricognizione che segue si sviluppa a partire dai due importanti studi iconografici di A. D. Kartsonis (*Anastasis. The Making of an Image*, Princeton University Press, Princeton 1986) e di Thomas F. Worthen (T.F. Worthen, *The Harrowing of Hell in the Art of the Italian Renaissance*, PhD thesis, University of Iowa, Iowa City, 1981), dedicati rispettivamente all'età bizantina e alle rappresentazioni successive al 1300.

<sup>83</sup> Durante la benedizione del cero, l'officiante cantava la preghiera dell'*Exultet* che narra la vittoria di Cristo sulla morte; dal pulpito srotolava il rotolo su cui la preghiera era trascritta e illustrata, mostrando ai fedeli le immagini, appositamente disegnate in senso inverso rispetto al testo: tra queste figura quasi sempre la scena dell'*anastasis*. Si vedano le riproduzioni dei rotoli e i relativi saggi in Ufficio centrale per i beni librari e gli Istituti culturali – Biblioteca Apostolica Vaticana – Abbazia di Montecassino – Università degli Studi di Cassino, *Exultet. Rotoli liturgici del medioevo meridionale*, direzione scientifica di G. Cavallo, coordinamento di G. Orofino e O. Pecere, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, Roma 1994.

<sup>84</sup> M. Pippal, *Der Osterleuchter des Doms S. Erasmo zu Gaeta*, "Arte Medievale", 2, 1984 (1985), pp. 195-244. Il candelabro presenta quattro fasce verticali istoriate per tutta la sua altezza: due dedicate al ciclo cristologico e due al ciclo di sant'Erasmo (tra le scene della vita di sant'Erasmo anche diverse scene di battesimo).

<sup>85</sup> Se ne veda un esempio stiriano, risalente al 1440 circa, in *Il Gotico nelle*

*Alpi, 1350-1450*, cat. a cura di E. Castelnovo, F. de Gramatica, Castello del Buonconsiglio, Provincia autonoma di Trento, Trento 2002, pp. 742-743, scheda n. 133 a cura di K. Leitner.

<sup>86</sup> Una delle prime immagini di questo tipo è quella compresa nel cosiddetto *Tiberius Psalter*, British Library, London, ms. Cotton Tiberius C. 6, f. 14r, datata 1050. Cfr. G.D. Schmidt, *The Iconography of the Mouth of Hell. Eighth-Century Britain to the Fifteenth Century*, Associated University Presses, Cranbury-London-Mississauga 1995, pp. 74-75. Per Schmidt l'immagine della bocca dell'inferno (usata soprattutto nelle illustrazioni della caduta degli angeli ribelli e della divisione degli eletti dai dannati) è un "conglomerate of images", e principalmente di quattro immagini: l'inferno rappresentato come una fossa aperta che inghiotte gli infedeli (Is., 5, 14; Nm, 16, 30 e 32; Sal., 106, 17), Satana rappresentato come un leone che divora le anime (ad esempio, in Sal., 22, 21), Satana rappresentato come un dragone (Sal., 91,13: "super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem") e Leviatano, la grande bestia marina (Gb., 41, 14; Is., 27, 1). Nel contesto della Discesa agli inferi, dopo il precoce esempio anglosassone citato sopra (1050), la bocca dell'inferno si diffonde in Europa soprattutto a partire dal XII secolo (ad esempio, sul portale occidentale della cattedrale di Lincoln, nel 1145), ma soprattutto nel XIV secolo (tav VI), Oxford, Bodleian Library, ms. Rawlinson, D. 939, illustrazione parte 5, 1389).

<sup>87</sup> Si veda A.D. Kartsonis, *Anastasis*, cit. Nel mondo bizantino, l'inferno in forma di mostro compariva invece nelle immagini del Giudizio universale.

<sup>88</sup> Un esempio è presente in uno dei riquadri del retro della *Maestà* di Duccio (1308-1311, Siena, Opera del Duomo), con scene della Passione di Cristo.

<sup>89</sup> Cfr. A. D. Kartsonis, *Anastasis*, cit., pp. 13, 15.

<sup>90</sup> Probabilmente per ragioni iconografiche, l'opera era precedentemente nota sotto il nome di Andrea di Bonaiuto (si veda la scheda dell'opera nella banca dati della Fondazione Zeri).

<sup>91</sup> Negli affreschi di Andrea di Bonaiuto, sulla parete contigua a quella in cui è raffigurata la *Discesa al limbo* (inclusa in un ciclo della Passione), vediamo una composizione assai complessa, modernamente intitolata *La chiesa militante e trionfante*, in cui è raffigurato san Domenico, affiancato da un confratello che confessa mentre indica alle anime l'ingresso del paradiso (raffigurato da un arco all'antica). Dietro a questa scena si apre un paesaggio naturale nel quale si vedono dei bambini che salgono su alberi da frutta: è possibile che queste figurine di bambini che godono dei beni naturali (normalmente interpretate come un'allegoria del piacere e della soddisfazione dei desideri materiali) includano un riferimento alle anime dei bambini non battezzati? Si veda più avanti per lo sviluppo del pensiero domenicano sulla beatitudine naturale delle anime dei non battezzati.

<sup>92</sup> Forse già in Spagna settentrionale (975 ca.), Gerona, Museo de la Catedral, Arch. y Bibl., 7, c. 17, dove sembra già evidente la distinzione tra il limbo e l'inferno vero e proprio. Cfr. *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, I, 142; G. Schiller, *Ikongraphie der Christlichen Kunst*, 4 voll., Mohn, Gütersloh 1966-1976, vol. 3, p. 41; *Lexikon der Christlichen Ikongraphie*, hrsg. ecc., 2, p. 322; W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi*, Zürich 1949.

<sup>93</sup> *I Vangeli apocrifi*, a cura di M. Craveri, Einaudi, Torino 2005, pp. 313-314, 340, 342.

<sup>94</sup> Ivi, pp. 301 e 374. Secondo la traduzione greca (per cui si veda pagina 40), i santi padri incontrarono il ladrone buono mentre venivano condotti da Cristo in paradiso.

<sup>95</sup> Per una ricostruzione del dossale e una discussione sulla data cfr. D. Gordon, *The Italian Paintings before 1400*, National Gallery Catalogues, National

Gallery Company, London 2011, pp. 234-235, che lo data al 1310-1318. F. Flores d'Arcais, *Giotto*, Motta, Milano 1995, pp. 212-218, propone invece una datazione di poco posteriore al 1305. Altri autori hanno proposto datazioni che si estendono fino al 1330. Per la destinazione francescana cfr. *Giotto e i suoi compagni*, sous la direction de D. Thiébaud, Louvre éditions-Officina Libraria, Paris-Milano 2013, pp. 55-56.

<sup>96</sup> Dallo studio di E. Sandberg-Vavalà, *La croce dipinta italiana e l'iconografia della passione*, Apollo, Verona 1929, risulta che le almeno 82 rappresentazioni della Discesa di Cristo agli inferi individuate nella sola area italiana, per l'arco di tempo che si estende dal secolo IX fino al 1400 appartengono quasi invariabilmente a cicli cristologici.

<sup>97</sup> "Cristo esce del monumento e dice: Io esco del monumento / e allo 'nferno voglio andare / per quelle anime che son dentro / e 'ssi le vo' diliberare, / però che con gran disio / aspectono l'aventu mio" (*Sacre rappresentazioni per le fraternite d'Orvieto nel Cod. Vitt. Em. 528* (saec. XIV-XV), "Bolletino della R. Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", n. 19, app. 5, Perugia 1916 pp. 57 sgg.).

<sup>98</sup> L'altare, ora presso la Galleria Estense di Modena e di provenienza sconosciuta, porta un'iscrizione con firma e data non interamente leggibile sotto l'immagine della *Madonna con il Bambino*, posta al di sopra di quella della *Discesa al limbo*: "Pulcrior aurora, mater pia, virgo decora, pro nobis ora et in mortis nos suscipe ora. Thomas fecit 13\_5". Tra le datazioni proposte (1345, 1355, 1365) la critica sembra propendere per la più precoce (cfr. *Tomaso da Modena*, a cura di L. Menegazzi, cat. mostra Treviso, 1979, Edizioni Canova, Treviso 1979, pp. 110-111, n. cat. 1; R. Gibbs, *Tomaso da Modena. Painting in Emilia and the March of Treviso, 1340-1380*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 252-253, n. cat. 1).

<sup>99</sup> Concordo con l'analisi del dipinto data da T.F. Worthen, *The Harrowing of Hell*, cit., pp. 77-79.

<sup>100</sup> Cfr. anche R. Gibbs, *L'occhio di Tomaso*, Cassa di Risparmio della Marca Trevigiana, Treviso 1981, p. 43.

<sup>101</sup> C. Viller, R. Gibbs, R. Hellen, A. King, *Simone dei Crocifissi's "Dream of the Virgin" in the Society of Antiquaries, London*, "The Burlington Magazine", vol. 142, n. 1169, 2000, pp. 481-486.

<sup>102</sup> Ivi, pp. 484-485, e fig. 9 e 10. La nota 13 di questo articolo indica come possibile anche l'interpretazione secondo la quale la caverna in basso possa rappresentare il purgatorio, ma questa lettura è da escludere. L'attuale ubicazione della seconda tavola, già in una collezione privata fiorentina, non è nota. Queste immagini dimostrano una dipendenza di Simone da composizioni precedenti di Vitale da Bologna, con il Sogno della Vergine e il limbo combinati con altre immagini (in un affresco staccato dalla chiesa di Santa Apollonia a Mezzaratta, ora nella Pinacoteca nazionale di Bologna).

<sup>103</sup> Cfr. P. Brown, *Augustine of Hippo*, cit., pp. 383-399, a p. 394.

### Capitolo terzo. Dante e il limbo dei pagani

<sup>1</sup> Ringrazio Michelangelo Zaccarello per avermi segnalato l'esistenza di questa immagine e Fabio Bertolo per Cfr. F.M. Bertolo, T. Nocita, *Apocalissi figurata. Per l'interpretazione del testo allegorico in appendice all'Officium di Francesco da Barberino*, "Studi (e testi) italiani", a. VIII, 2005, n. 15, pp. 55-64.

<sup>2</sup> K. Sutton, *The Lost "Officium" of Francesco da Barberino Rediscovered*, "The Burlington Magazine", vol. 147, n. 1224, 2005, pp. 152-164.

<sup>3</sup>Ivi, p. 158.

<sup>4</sup>Dante, *Inf.* IV, 68-69. Cfr. F.M. Bertolo, T. Nocita, *L'Officiolum ritrovato di Francesco da Barberino. In margine ad una allegoria figurata inedita della prima metà del Trecento*, "Filologia e critica", 31, 2006, pp. 106-117, a p. 110.

<sup>5</sup>Cfr. *ibid.*

<sup>6</sup>Le citazioni in questo paragrafo e nel seguito, salva diversa indicazione, sono dall'edizione di G. Petrocchi (Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Le Lettere, Firenze 1994 (I ed. 1966-1967).

<sup>7</sup>"Io era nuovo in questo stato, quando ci vidi venire un possente, con segno di vittoria coronato. Trasseci l'ombra del primo parente, d'Abèl suo figlio e quella di Noè..." L'allusione al "segno di vittoria" fa pensare che Dante conoscesse il *Vangelo di Nicodemo*: "posuitque dominus crucem suam in medio inferni, quae est signum victoriae, et usque in aeternum permanebit" (C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Avenarius et Mendelssohn, Lipsiae 1853, p. 409), a differenza di Boccaccio che commenta: "Non mi ricorda d'avere né udito né letto che segno di vittoria Cristo si portasse al limbo altro che lo splendore della sua divinità; il quale fu tanto che il luogo di sua natura oscurissimo egli riempì tutto di luce" (G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, Mondadori, Milano 1994, vol. I, pp. 179-180). Cfr. da ultimo G. Güntert, *Canto IV*, in *Lectura Dantis Turicensis. Inferno*, Franco Cesati, Firenze 2000, vol. I, pp. 61-74.

<sup>8</sup>Nota la lunghezza eccezionale dell'elenco, 48 nomi nell'arco del canto, E. Ghidetti, *Alcunché sul IV dell'Inferno*, in *Studi di filologia e letteratura italiana in onore di Gianvito Resta*, a cura di V. Masiello, Salerno Editrice, Roma 2000, vol. I, p. 101.

<sup>9</sup>Sui quali si veda B. Nardi, *I bambini nella candida rosa dei beati*, "Studi danteschi", XX, 1940, poi ristampato in *Id.*, *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 317-334.

<sup>10</sup>Benevenuti de Rambaldis de Imola, *Comentum super Dantis Aldigherii Comediam*, nunc primum integre in lucem editum sumptibus Guilelmi Warren Vernon, curante Iacobo Philippo Lacaita, Barbèra, Firenze 1887, vol. III, p. 199 ("Omnis illa lux damnatorum est tenebra respectu lucis salvandorum").

<sup>11</sup>B. Martinelli, *Dante. L'altro viaggio*, Giardini editori e stampatori in Pisa, Pisa-Roma 2007, pp. 180-181. Cfr. anche *Purg.* III, 40-44.

<sup>12</sup>Si veda più avanti, parte seconda, capitolo 4.

<sup>13</sup>Si tratta della redazione trädita dal ms. Laur. Ashburnham 841, proemio al canto IV: "Primo tangit de Limbo [...]. Ad primum veniendo premictamus, ad maiorem noticiam, quod in Compendio Theologie, libro quarto, ita legitur: Infernus distinguitur quadrupliciter. Unus est Infernus dampnatorum, in quo est pena sensus et dampni ac sunt ibi tenebre interiores et exteriores; et super hoc inferno est limbus puerorum, ubi pena est dampni et non sensus, et sunt ibi tenebre exteriores et interiores; super quo est purgatorius, in quo pena est dampni et sensus, sed ad tempus, et sunt ibi tenebre exteriores et non interiores, cum per gratiam habeant lucem interiorem. Suppremus, vero, dictorum locorum est limbus Sanctorum Patrum, in quo fuit pena dampni et non sensus, et fuerunt ibi exteriores tenebre, sed non tenebre privationis gratie, et ad hunc locum anima Christi descendit". La terza redazione del commento, trädita dal ms. Vat. Ottoboniano Lat. 2867, mantiene il riferimento al "Compendio Theologie" ma non enuncia così chiaramente la teoria della quadripartizione. Per un immediato confronto fra le tre redazioni del commento di Pietro si può vedere, nonostante le mende dell'opera, *Il Commentarium di Pietro Alighieri nelle redazioni ahburnhamiana e ottoboniana*, a cura di R. Della Vedova. M.T. Silvotti, Olschki, Firenze 1978, pp. 89 sgg.; per altre edizioni del commento di Pietro vedi oltre.



<sup>14</sup> Cfr. A. Pegoretti, *Indagine su un codice dantesco. La Commedia Egerton 943 della British Library*, Felici Editore, Pisa 2014.

<sup>15</sup> “Nota quod quilibet peccato mortali est in inferno debita pena deputata et ideo qui talia peccata non commiserunt non debent puniri illis penis quod si ultra privationem visionis divine. Aliqua pena debetur peccato ydolatrio et infidelitatis: tali pena puniuntur isti de quibus hic loquitur, exceptis pueris qui sunt in limbo. Et quia ipse videtur ponere etiam istos alios, dicemus quomodo habet intellegi et quomodo non, et hoc in illo cantu, scilicet in loco suo” (British Library, Eg. 943, c. 8v, trad. mia).

<sup>16</sup> Guido da Pisa, *Expositiones et Glose. Declaratio super “Comediam” Dantis*, a cura di M. Rinaldi, appendice a cura di P. Locatin, Salerno Editrice, Roma 2013, t. I, pp. 313 e 309.

<sup>17</sup> Ivi, p. 313 (*Expositio lictere*) e p. 309 (*Deductio textus*): “Vocatur autem iste circulus a poetis ‘Elisium’, a nobis autem christianis vocatur ‘Limbus’, quem locum Sacra Scriptura vocat ‘sinum Abrahe’”. Il giudizio sulla licenza poetica è ripetuto da Francesco da Buti, ad *Inf.* IV, 25-42 (1392 ca. per l'*Inferno*): “Qui dichiara Virgilio che questi che sono nel limbo, sono pur condannati per lo peccato della infedeltà e non per altro peccato, perché finge che quivi sieno pur li parvoletti non battezzati, e li uomini, e le femine che ànno pur operato bene nella loro vita, che almeno sono vivuti civilmente; ma non sono stati cristiani, e in questo si discorda l'autore dalla Santa Chiesa, la quale non puone in questo luogo se non li parvoli. Puossi scusare l'autore che il dice poeticamente, per seguitare i poeti che pongono questi così fatti nelli campi elisi”.

<sup>18</sup> Guido da Pisa, *Expositiones et Glose*, cit., pp. 313-314: “Et ideo carentia tanti boni, de quo aliquam notitiam antiqui philosophi habuerunt in mundo, est eis pena maxima iudicanda. Hoc dico si in Limbo sunt: sed nostra fides non tenet quod ibi sint nisi parvuli innocentes. Iste autem poeta in hac parte, et in quibusdam aliis, loquitur non theologice sed poetice. Et ideo per Infernum non Beatrix, que typum tenet teologie, sed Virgilius eum ducit, qui tenet figuram rationis humane. Sed si vere et lucide autoris verba pensamus, istum primum circulum bipartitur: in prima nanque parte ponit Limbum, ubi collocat parvulos innocentes, quem locum dicit expoliatum a Christo, tempore scilicet sue victorie, quando resurrexit a mortuis. In secunda vero parte, hoc est in loco magis infimo, quia in suo descensu semper tendit ad centrum, ponit quandam partem luminosam in qua ordinat quoddam castrum, septem muris et una aqua munitum, ubi collocat antiquos iustos et sapientes de populo paganorum qui, tres virtutes theologicas ignorantes, in quatuor virtutibus cardinalibus sive moralibus studuerunt”.

<sup>19</sup> Sulla datazione del codice si veda F. Franceschini, *Per la datazione fra il 1335 e il 1340 delle Expositiones et Glose di Guido da Pisa (con documenti su Lucano Spinola)*, “Rivista di studi danteschi”, II, n. 1, 2002, pp. 64-103.

<sup>20</sup> Per l'inquadramento e l'analisi stilistica delle miniature del codice cfr. la tesi di dottorato di C. Balbarini, *Per un'esegesi figurativa della Commedia: il commento di Guido da Pisa all'Inferno illustrato da Francesco Traini e la cultura artistica e letteraria pisana della prima metà del Trecento*, Università di Pisa, Dipartimento di Storia delle Arti, Dottorato in Storia delle Arti visive e dello Spettacolo, 2005, in particolare, per la carta 51r, p. 109; vedi ora Ead., *L'“Inferno” di Chantilly. Cultura artistica e letteraria a Pisa nella prima metà del Trecento*, Salerno Editrice, Roma 2011, pp. 95-96.

<sup>21</sup> P. Brieger, M. Meiss, Ch.S. Singleton, *Illuminated Manuscripts of the Divine Comedy*, Princeton University Press, Princeton 1969, vol. I, pp. 211 e 216. Si veda il fac-simile del codice di Altona: D. Alighieri, *Divina Commedia. Codex Altonensis*, fac-simile, Mann, Berlin 1965, cc. 11v-12r. Mentre P. Brieger e M. Meiss

considerano le miniature del codice di Altona "Pisan, or possibly Genoese, though a few are very Sienese in character" (p. 211), facendole comunque risalire all'ultimo quarto del XIV secolo, B. Degenhart e H. Haupt ritengono il codice di Altona di ambito bolognese e allestito in un arco di circa settant'anni, tra il 1350 e il 1410/1420 (con la prima parte del codice, e dunque anche il canto IV dell'*Inferno*, risalente al periodo iniziale). Cfr. i saggi di B. Degenhart e H. Haupt in D. Alighieri, *Divina Commedia. Kommentar zum Codex Altonensis*, hrsg. von der Schulbehörde der Freien, Hansestadt Hamburg durch H. Haupt mit Beiträgen von H. Haupt, H.L. Scheel, B. Degenhart, Mann, Berlin 1965, in part. pp. 28, 84 e 95.

<sup>22</sup> Cfr. P. Brieger, M. Meiss, Ch.S. Singleton, *Illuminated Manuscripts*, cit., pp. 121-122. Si tratta del manoscritto della Biblioteca Angelica, n. 1102 ("Bolognese, early XV century"), dove a c. 3 v sono raffigurati Dante e Virgilio che osservano i non battezzati, divisi in tre gruppi rispettivamente di uomini, donne e bambini (ivi, p. 324) e del manoscritto diviso tra Holkam Hall e la Library of the Earl of Leicester ("Italian, third quarter of the XIV century") che a p. 6 mostra i non battezzati con Dante e Virgilio salutati dai quattro poeti.

<sup>23</sup> "Non estimo che da creder sia, quantunque nella presente vita gl'infanti in tenerissima età morissono, che essi sieno al supplicio in quella età, cioè in quello poco o nullo conoscimento; anzi credo sia da credere loro essere in quello intero conoscimento, che è qualunque degli altri che più atempati morirono. La qual perfezione del conoscimento credo sia lor data in tormento e in noia, e non in alcuna consolazione, come a noi mortali quando bene usare il vogliamo, è conceduto" (G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, cit., vol. I p. 175).

<sup>24</sup> "Son certi eccellenti uomini a' quali non pare che in questa parte l'autore senta tanto bene, cioè in quanto mostra oppinare una medesima pena convenirsi per lo peccato originale a quegli li quali ad età perfetta pervennero e a quegli li quali avanti che a quella pervenisero morirono" (ivi, vol. I p. 267).

<sup>25</sup> Ivi, cit., vol. I pp. 274-275.

<sup>26</sup> A. Momigliano, *Nota sulla leggenda del cristianesimo di Seneca*, "Rivista storica italiana", 62, 1950, in part. pp. 336-338: Boccaccio aveva sostenuto la possibilità della salvezza di Seneca facendosi "banditore" della leggenda di una sua conversione, deducibile non solo e non tanto dal carteggio con san Paolo attestato da san Girolamo (al tempo di Boccaccio ancora ritenuto autentico), quanto dall'"ultimo atto della vita sua", la libazione a Giove liberatore che Boccaccio, forse per primo, aveva letto in Tacito e aveva interpretato come un battesimo visibile: "entrando nel più caldo bagno, disse sé sacrificare quella acqua a Giove Liberatore, parendomi queste parole potersi con questo sentimento intendere: che esso, il quale, che si sappia, quantunque il battesimo della fede avesse, il quale i nostri santi chiamano *flaminis*, non essendo rigenerato secondo il comune uso de' cristiani nel battesimo dell'acqua e dello Spirito santo, quell'acqua in fonte battesimale consecrasse a Giove Liberatore, cioè a Iesu Cristo [...] e così, consecrata, in questa essersi bagnato e divenuto cristiano col sacramento visibile, come con la mente era" (G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, cit., pp. 257-258).

<sup>27</sup> "Parvuli igitur sic, divino iudicio iusto, inter beatos et simpliciter miseros quasi in medio constituti hoc noverunt, ut tamen ex una parte considerabile generet desolationem, ex altera consolationem: ita aequa lance divino iudicio eorum cognitio et affectio libatur: et in tali statu perpetuantur, ut nec tristitia deiciat, nec letitia reficiat" (Bonaventura da Bagnoregio, *II Sent.*, d. 33, q. 2, cfr. F. Forti, *Il limbo e i megalopsicoi dell'Etica Nicomachea*, in Id., *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Pàtron, Bologna 1977, pp. 9-48, a p. 17 e n. 18, già in "Giornale storico della letteratura italiana", vol. 138, 1961, pp. 329-364).

<sup>28</sup> Questa opposizione è stata già individuata da G. Güntert, *Canto IV*, cit., pp. 63-64.

<sup>29</sup> "This essay has stemmed from a perplexity that I have long felt regarding what may loosely be called Dante's humanism and how this related to his Christianity" (K. Foster, *The Two Dantes, and Other Studies*, University of California Press, Berkeley 1977, pp. 245 e 220).

<sup>30</sup> Ecco il brano completo: "For what after all, are the figures in Dante's Limbo but images of Man as distinct from Christian Man? But if that is what they are, is the idea of manhood which they express compatible with any theory of man that can plausibly be called Christian? [...] It is hard to see what it has to do with them at all. For, on the one hand they seem quite uncorrupt so far as simple human nature is concerned, and on the other hand this natural goodness of theirs seems to entail no reference to God as the source of any further perfection" (K. Foster, *The two Dantes, and Other Studies*, cit., p. 220, nella copia posseggiuta dal Warburg Institute con correzioni autografe).

<sup>31</sup> "An forte et istis qui exhibuerunt terrenae patriae Babylonicam dilectionem, et virtute civili, non vera, sed veri simili daemonibus vel humanae gloriae servierunt, Fabriciis videlicet, et Regulis, et Fabiis, et Scipionibus, et Camillis, caeterisque talibus, sicut infantibus qui sine Baptismate moriuntur, provisuri estis alicum locum inter damnationem regnumque coelorum; ubi non sint in miseria, sed in beatitudine sempiterna, qui Deo non placuerunt, cui sine fide placere impossibile est, quam nec in operibus, nec in cordibus habuerunt? Non opinor perditionem vestram usque ad istam posse impudentiam prosilire. 'Erunt ergo,' inquit, 'in damnatione sempiterna, in quibus erat vera iustitia?' O vocem impudentia maiore praecipitem! Non erat, inquam, in eis vera iustitia; quia non actibus, sed finibus pensantur officia" (*Contra Iulianum*, IV, 25-26, *PL*, 44, col. 751). Sull'atteggiamento di Agostino nei confronti dei pagani, non sempre così lineare come nel confronto con i pelagiani, cfr. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Beauchesne, Paris 1912, p. 123.

<sup>32</sup> In assenza di uno studio che tratti in modo esaustivo la questione delle letture agostiniane di Dante, si veda ora E. Brilli, *I romani virtuosi del Convivio. Lettori e modalità di lettura del De Civitate Dei di Agostino nei primi anni del Trecento*, in *Il Convivio di Dante*, a cura di J. Bartuschat, A. Robiglio, Longo, Ravenna 2015, pp. 135-156, che discute puntualmente il rapporto tra il capitolo V, 18 del *De Civitate Dei* e gli elenchi di romani virtuosi nel *Convivio* e nella *Monarchia*, ma non contiene riferimenti al *Contra Iulianum* né al tema del limbo.

<sup>33</sup> F. Forti, *Il limbo e i megalopsicoidi*, cit., p. 18.

<sup>34</sup> Cfr. Capéran, *Le problème*, cit., pp. 173-177.

<sup>35</sup> M.L. Colish, *The Virtuous Pagan: Dante and the Christian Tradition*, in *The Unbounded Community. Papers in Christian Ecumenism in Honor of Jaroslav Pelikan*, ed. by W. Caferro, D.G. Fisher, Garland Publishing, New York-London 1996, pp. 43-91.

<sup>36</sup> Secondo la già ricordata definizione di M. Bloch, *La vita d'oltretomba del re Salomone* [1925, 1963], in *Storici e Storia*, a cura di É. Bloch, Einaudi, Torino 1997, p. 208. Sulla leggenda della conversione di Seneca, "prodotto della riflessione critica dell'umanesimo ancora immaturo", cfr. A. Momigliano, *Nota sulla leggenda del cristianesimo di Seneca*, cit., pp. 325-344. Sulla leggenda di Traiano, S. Settis, *Traiano a Hearst Castle. Due cassoni estensi*, "I Tatti Studies", VI, 1995 (1996), pp. 31-81. Un repertorio erudito relativo al secolare dibattito sul destino ultraterreno dei singoli personaggi fu compilato da un dottore del collegio della Biblioteca Ambrosiana: F. Collio (m. 1640), *De animabus paganorum libri quinque*, editio secunda a multis mendis expurgata, Typis Joseph Richini Malatestae

Impress. Reg. Camer., Mediolani 1738 (I ed. 1622-1633); per una storia teologica del tema cfr. L. Capéran, *Le problème*, cit.

<sup>37</sup> G. Güntert, *Canto IV*, cit., p. 62. È da tener presente anche la possibile influenza di prediche come quella di Giordano da Pisa, che riprende le vedute di Tommaso d'Aquino riguardo alla salvezza degli infedeli: "Or se tu mi di': ecco uno che sia nato tra' Saracini, non udi mai predica né ricordare Cristo, astiensì da' peccati e da' vizi, ecc. come sarà di costui? Rispondoti: s'egli è cotale chente tu di' dicoti che si salverà, ma non senza Cristo. Or come? Dicoti: or manderagli Iddio angelo da cielo, che gli rivelerà Cristo e le vie della verità..." (*Prediche inedite del beato Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305*, pubblicate per cura di E. Narducci, Romagnoli, Bologna 1867, pp. 119-120, 26 dicembre 1303). Non fornisce indicazioni relative a possibili fonti del limbo dantesco lo studio di A. Morgan, *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, dedicato al legame tra la *Commedia* e la tradizione delle visioni e dei racconti oltremondani nel Medioevo (basato "on the study of the hundred or so surviving non-learned texts purporting to describe the other world, and on significant works from the visual arts").

<sup>38</sup> "Et subdit quod in prato virenti ostensi fuerunt sibi viri magnanimi, de quorum visione in se ipso autor gloriatur. Ad quod est notandum quod autor ideo hic immediate post poetas nominat istos viros valentes, quia poetas habuerunt pro materia describere facta fortium hominum et clarorum. Unde dicit: *li spiriti magni*, idest animae magnanimorum" (Benevenutus de Rambaldis de Imola, *Comentum super Dantis Aldigherii Comoediam*, cit., t. I, pp. 160-161). L'osservazione è ancora di F. Forti, *Il limbo e i megalopsicoidi*, cit. Guido da Pisa, ad esempio, parla più genericamente delle "virtù morali" che accomunano gli abitanti del limbo.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.* e K. Foster, *The Two Dantes*, cit.

<sup>40</sup> Il codice di Chantilly, oltre al limbo dei bambini, mostra solo l'incontro di Dante e Virgilio con i quattro poeti (52v) e i due pellegrini che entrano nel *nobile castello* (53r). Per le illustrazioni cinquecentesche del canto IV, tra cui principalmente due di Federico Zuccari e una di Stradano, cfr. M. Brunner, *Die Illustrierung von Dantes Divina Commedia in der Zeit der Dante-Debatte (1570-1600)*, Deutscher Kunstverlag, München-Berlin 1999, e la nuova edizione *Dante istoriato da Federico Zuccaro*, Salerno Editrice, Roma 2004 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 2). Si veda anche la tesi di K.W. Fugelso, *Engaging the Viewer: Reading Structures and Narratives Strategies in Illuminated Manuscripts of the Divine Comedy*, Columbia University Press, New York 1999, pp. 240-241 (figg. 116-130).

<sup>41</sup> Per uno studio più ampio sull'opposizione tra anime nude e anime vestite si veda A. Pegoretti, *L'immagine come possibile commento al testo: la rappresentazione dei lussuriosi del ms. della Commedia Egerton 943*, in *Testo e commento*, Prima giornata di studi della Scuola di dottorato in Letterature e Filologie moderne, a cura di M.C. Cabani, G. Poggi, Felici Editore, Pisa 2008, pp. 107-134 (con osservazioni sulle illustrazioni del limbo a p. 111).

<sup>42</sup> "Continuo audite voces, vagitus et ingens, / infantumque animae flentes, in limine primo / quos dulcis vitae exortis et ab ubere raptos, / abstulit atra dies et funere mersit acerbo" (Virgilio, *Aen.* VI, 426-429).

<sup>43</sup> "Has etiam animas infantum et puerorum infidelium finxit Virgilius in vi° Eneam invenisse flentes, idest suspirantes, ut dicit auctor hic de ipsis in primo circulo Inferni, dicens: Continuo audite voces vagitus et ingens / infantumque anime flentes, in limine primo / quos dulcis vite exortes et ab ubere raptos / abstulit atra dies et funere mersit acerbo [Virgilio, *Aen.* VI, 426-429], ponendo etiam auctor hic cum istis animabus puerorum esse animas marium et feminarum adul-

tarum morientium sine Baptismo et actuali peccatu, ut sunt cathecumini habentes desiderium baptizandi” (Pietro Alighieri, *Comentum super poema Comedie Dantis: A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri’s “Commentary on Dante’s ‘Divine Comedy’”* a cura di M. Chiamenti, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, Az., 2002, *ad locum*, e vedi *Il Commentarium di Pietro Alighieri nelle redazioni ashburnhamiana e ottonboniana*, cit., pp. 93-94, col. destra).

<sup>44</sup> Come emerge ancor più chiaramente dalla prima redazione del suo commento: “Dicendo auctor se ibi invenire illos, quos etiam Virgilius in eodem primo circulo fingit Aeneam invenisse, dicens: *Continuo audite voces vagitus et ingens / infantumque anime flentes, in limine primo*” (prima redazione del commento di Pietro Alighieri, 1340-1342, cfr. *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, nunc primum in lucem editum..., curante Vincenzo Nannucci, Piatti, Florentiae 1845, p. 75).

<sup>45</sup> Aug., *Contra Iul.* VI, 1, 1: “quos certe si ab ubere raptos abstulerit ultimus dies, miror si audes dicere habituros cum sapientia praeter regnum Dei, quo eos ‘bonum’, secundum te, ‘inviolatae inculpataeque naturae’ non permittit accedere, nisi veri Salvatoris gratia redemptos liberet a falsi insipientia laudatoris”.

<sup>46</sup> Ful. Rusp., *Epist.* 2, 5: “quos certe si ab ubere raptos abstulerit ultimus dies”.

<sup>47</sup> Cfr. P. Vergili Maronis, *Aeneidos liber sextus*, with a commentary by R.G. Austin, Clarendon Press, Oxford 1986 (I ed. 1977), p. 155.

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>49</sup> “in limine primo’ quia de prima hi subrepti sunt vita” (cfr. Maurus Servius Honoratus, *In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. Georgius Thilo, Teubner, Leipzig 1881, *ad Aen.* VI, 427). Questa seconda interpretazione trova appoggio anche in diverse epigrafi chiaramente ispirate ai versi virgiliani, ad esempio: “Puer parvus vitae e limine raptus / non tamen ad Manes, sed caeli ad lumina pergis” (CIL, VIII, 8567, n. 56). Si veda anche la sintesi in favore della seconda interpretazione approntata da I. Privitera, *Nota a Verg. Aen.* 6, 427, “Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici”, 57, 2006, pp. 211-215.

<sup>50</sup> “Novem circulis inferi cincti esse dicuntur, quos nunc exequitur. Nam primum dicit animas infantum tenere, secundum eorum qui sibi per simplicitatem adesse nequiverunt, tertium eorum qui evitantes aerumnas se necarunt, quartum eorum qui amarunt; quintum virorum fortium esse dicit, sextum nocentes tenent qui puniuntur a iudicibus, in septimo animae purgantur, in octavo sunt animae ita purgatae, ut redeant in corpora, in nono, ut iam non redeant, scilicet campus Elysium” (Servius, *In Verg. Aen.* VI, 426: “Continuo audite voces”).

<sup>51</sup> Cito dalla ristampa del 1544 del commento di Josse Badius nell’edizione veneziana di Giunta delle opere di Virgilio (Virgil, *Opera*, Giunta, Venice 1544, ed. anast.: Garland Publishing 1976, vol. II, p. 341).

<sup>52</sup> Per un bilancio in questo senso dell’attività di Badius si veda M. Crane, “Virtual classroom”: Josse Bade’s Commentaries for the Pious Reader, in *The Unfolding of Words: Commentary in the Age of Erasmus*, ed. by J. Rice Henderson, University of Toronto Press, Toronto-London 2012, pp. 101-117.

<sup>53</sup> “Limbum vocant Christiani” (P. Virgilii Maronis *Bucolica, Georgica, et Aeneis*, Nicolai Erythraei I.C. *Opera in pristinam lectionem restituta [...]*, additis eiusdem Erythraei scholijs [...], Claude de Marne, Johann Aubry, Frankfurt am Main 1583, p. 259).

<sup>54</sup> *Virgilii Maronis Opera Omnia [...]*, cum commentario Frid. Taubmanni, curante et edente C. Taubmanno, apud Z. Schurerum, Wittenberg 1618, p. 791:

“infantumque animae, flentes in limine primo” (427, p. 716); commento: “[Infantumque animae] sedes infantum, quem *Limbum* a Catholica Ecclesia nominari, annotat Erythraeus Venetus. ‘In limene primo] quia in primo vitae aditu sunt surrepti” (p. 719).

<sup>55</sup> “Babes: Heer Virgils opinion ys moch lyke thetratta papists of *Limbus Infantum*, for they suppose that all Infidells children and Christians children dying afore baptism are damnd and have *poenam damni* but not penam sensus, and though the late wryters agree not to the last because the fayth of the parents or the speciall grace of god may save them, yet of y(e) fyrst bothe agree” (*The Sixth Book of Virgil's Aeneid*, transl. and comm. on by Sir John Harington [1604], ed. with an intr. and notes by S. Cauchi, Clarendon Press, Oxford 1991, p. 31).

<sup>56</sup> Secondo Eduard Norden “singoli motivi” del sistema dell’aldilà virgiliano furono recepiti dall’esegesi cristiana (P. Vergilius Maro, *Aeneis Buch VI*, erkl. von E. Norden, Teubner, Leipzig 1903, p. 14, n. 1).

### Capitolo quarto. Definizioni dottrinali romane tra centro e periferie (1234-1439)

<sup>1</sup> Secondo la cronologia proposta già da Le Goff per quanto riguarda l’affermazione dottrinale del purgatorio. Come abbiamo visto, il libro di Le Goff ha suscitato un notevole dibattito che ha spinto, innanzitutto, ad approfondire lo studio delle più antiche nozioni di purgatorio. È indubitabile tuttavia che i due pronunciamenti ecclesiastici del 1274 (secondo Concilio di Lione) e del 1439 (Concilio di Firenze) abbiano sancito l’esistenza dottrinale di questo luogo nella Chiesa latina (cfr. anche il recente studio dedicato alle fasi più antiche della storia del purgatorio, fino all’VIII secolo, di I. Moreira, *Heaven's Purge. Purgatory in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 5).

<sup>2</sup> Questo schema è indipendente da quello proposto in B. Sesboüé S.J., *Dogme et théologie, dévotion et pastorale. À propos du purgatoire*, in *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, sous la dir. de Guillaume Cuchet, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 2012, pp. 275-293, che ho tenuto comunque presente nel seguito di questo capitolo.

<sup>3</sup> “Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna pro eo quod sortita est in carne dum viveret” (Agostino, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, 29, 109, in CCSL, 46, ed. M. Evans, Brepols, Turnhout 1969, p. 108).

<sup>4</sup> Cfr. I. Moreira, *Heaven's Purge*, cit.

<sup>5</sup> J. Pelikan, *Development of Chistian Doctrine. Some Historical Prolegomena*, Yale University Press, New Haven-London 1969, pp. 46-47. Cfr. A. Harnack, *History of Dogma*, vol. I, transl. from the 3<sup>rd</sup> German ed. by N. Buchanan, Little, Brown and Company, Boston 1901, p. 24.

<sup>6</sup> B. Sesboüé S.J., *Dogme et théologie*, cit., p. 276.

<sup>7</sup> J. Pelikan, *Development of Chistian Doctrine*, cit., pp. 79, precedenti e seguenti.

<sup>8</sup> Cipriano, *Epistolae* LXIII, CSEL, 3, pt. II, 717-721.

<sup>9</sup> Cfr. cap. 2, n. 26 (la traduzione è mia).

<sup>10</sup> Cfr. B. Sesboüé S.J., *Dogme et théologie*, cit.

<sup>11</sup> Per cui si veda A.E. Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford University Press, New York-Oxford 2010.

<sup>12</sup> J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982, p. 321 (e riferimento più in alto a p. 318).

<sup>13</sup> Cfr. T.M. Kolbaba, *Repercussions of the Second Council of Lyon (1274): Theological Polemic and the Boundaries of Orthodoxy*, in *Greeks, Latins and Intellectual History, 1204-1500*, ed. by M. Hinterberger, C. Schnabel, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, Ma., 2011, pp. 43-68.

<sup>14</sup> Cfr. J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, cit., pp. 322-323.

<sup>15</sup> "Quod si vere paenitentes in caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis: eorum animas penis purgatoriis seu catharteriis, sicut nobis frater Iohannes [Parastron OFM] explanavit, post mortem purgari: et ad poenas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et elemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesia instituta. Illorum autem animas, qui post sacrum baptismum susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus, vel eisdem exutae, prout superius dictum est, sunt purgatae, mox in caelum recipi. Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas" (H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünemann, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, p. 488, n. 858, Conc. Lugdunense, II, 1274).

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.* (secondo la traduzione italiana in Denzinger).

<sup>17</sup> Riporto in corsivo le parole aggiunte, rispetto alla confessione di Michele Paleologo, nell'epistola *Nequaquam sine dolore* (21 novembre 1321) inviata agli armeni: "Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen *ac locis* disparibus puniendas". Cfr. H. Denzinger, *Enchiridion*, cit., pp. 508-509. Sulla missione in Armenia promossa da Giovanni XXII nel 1321 cfr. J. Richard, *La Papauté et les missions d'orient*, École française de Rome, Roma 1977, pp. 203-205.

<sup>18</sup> *Annales ecclesiastici ab anno 1198 ubi desinit cardinalis Baronius, auctore Odorico Raynaldo*, ed. J.D. Mansi, t. V, Leonardo Venturini, Lucca 1750 (t. XXIV), a. 1321, n. 11, pp. 155-156: "Illorum autem animas, quae in mortali peccato, vel cum solo originali discedunt, mox in infernum descendere: poenis tamen *ac locis* disparibus puniendas; *nimirum puerorum animas poena damni non sensus in limbo afficiendas*". Rinaldi rimanda ai registri di Giovanni XXII, an. 6, p. I, ep. cur. 22, e al manoscritto dell'Archivio Vaticano, *De rebus tart. in fid. et schis.*, p. 21, ma in questi documenti – oggi, rispettivamente, in *ASV, Reg. Vat.*, 76 (I), ff. 44-46 (= cc. 9-10r) e *Reg. Vat.*, 62, *Diversi papi* (Clemente V, Giovanni XXII, Benedetto XII, Clemente VI), incipit: Incipiunt rubrice litterarum seu scripturarum tangentes de negociis tartarorum partium ultramarinarium et infidelium ac scismaticorum tempore felicitis recordationis Clementis V, Johannis XXII, Benedicti XII et Clementis VI per eosdem missarum et receptarum, ff. 51 sgg. – l'aggiunta relativa al limbo non compare, come aveva già verificato F. Segarra, *¿Definiciones "Ex Catedra" olvidadas?*, "Estudios Eclesiásticos", t. V, 1926, n. 20, pp. 438-442. La frase è però riportata nell'edizione critica della lettera da F. Delorme, A.L. Tautu, *Acta Ioannis XXII (1317-1334)*, Typis Polyglottis, Città del Vaticano 1952 (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes, series III, vol. VII, tom. II), n. 55, pp. 108-113, a p. 111. Latori della lettera furono i frati minori Petrus de Turri, *vicarius orientis*, e Iacobus de Camerino, *Custos Taurisii* (Tabriz). Nello stesso *Reg. Vat.*, 62, ff. 258-262 è copiata anche la professione di Michele Paleologo del 1274.

<sup>19</sup> Si deve a M. Fournié, *Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans*

*le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, Les éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 336-341, l'aver richiamato l'attenzione su questo dibattito. Cfr. J. Richard, *La Papauté et les missions d'orient*, École française de Rome, Roma 1977, p. 211.

<sup>20</sup> A.L. Tautu, *Acta Benedicti XII (1334-1342)*, Città del Vaticano 1958 (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes, ser. III, vol. VIII), pp. 117-119 (Benedetto XII invia il libello al *catholicon* Mechitar Kernertsi in data 1° agosto 1341, cfr. ASV, *Reg. Vat.*, 62) e pp. 119-155 (testo del libello, *Reg. Vat.*, 62, ff. 202-242, num. mod.). Cfr. J. Richard, *La Papauté et les missions d'orient*, cit., pp. 212-213. La data della risposta di Daniel de Tabriz non è sicura, come neanche quella del concilio (1342-1344?).

<sup>21</sup> Il commentario con le risposte era stato reperito in *Archivio avinionensi legato Octavio Aquaviva cardinale et Romam translatus (Annales ecclesiastici*, cit., n. 70, p. 279). Per l'ambasciata di Daniel de Tabriz cfr. J. Richard, *La Papauté et les missions d'orient*, cit., pp. 212-213.

<sup>22</sup> *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J.D. Mansi apud, Antonium Zatta, Florentiae 1759-1798, XXV, coll. 1185-1270 (cfr. H. Denzinger, *Enchiridion*, cit., pp. 522-523, nn. 1006-1020); *Annales ecclesiastici*, cit., t. VI, (n. XXV), a. 1341, nn. 48-69, pp. 261-279 e, per la data del concilio, n. 1, pp. 261-262. Inoltre A.L. Tautu, *Acta Benedicti XII*, cit., pp. 160-231.

<sup>23</sup> *Sacrorum conciliorum*, cit., col. 1198.

<sup>24</sup> *Ibid.*: "et post iudicium ibunt ad paradisum terrestrem, in quo volabunt sicut columbae de una arbore ad aliam, et sicut angeli de coelo ad terram, et de una parte ad aliam". Cfr. anche *Reg. Vat.*, 62, f. 205 (num. mod.).

<sup>25</sup> *Sacrorum conciliorum*, cit., coll. 1195-1198: "Et ut dicunt, animae puerorum non baptizatorum ad generale iudicium veniunt cum corporibus suis, et post iudicium ibunt ad paradisum terrestrem, in quo volabunt sicut columbae de una arbore ad aliam, et sicut angeli de caelo ad terram, et de una parte ad aliam; non tamen habebunt gloriam, nec sustinebunt poenam aliquam. *Responsio*: Haec omnia sunt falsa et fantastica verba, et etiam respondimus supra in sexto articulo [...]. Item, de pueris non baptizatis et de non perfecte iustis hominibus, qui simul non pervenerunt ad perfectionem apostolorum, [...] Armeni dicunt, quod post generale iudicium ibunt ad paradisum terrestrem et non caelestem, ubi carebunt omni molestia corporali, et delectabuntur inter ligna paradisi; non tamen comedent nec bibent, nec nubentur, et ita perpetuo ibi remanebunt, et in hoc consistet eorum beatitudo. *Responsio*: De pueris non baptizatis numquam audivimus, et falsitas hujus dicti per se patet, quia animae puerorum non baptizatorum et imperfecte iustorum hominum in unam requiem ire valde est inconveniens propter tres causas. Primo, quia parvulus opera bona non habet. Secundo, quoniam cum originali peccato decessit. Tertio, quia gratiam baptismi non pervenit: tamen imperfecte iustorum animae istorum trium contrarium habent. Primo, quia purgati sunt ab originali peccato. Secundo, quia habent gratiam baptismi. Tertio, quia operati sunt opera bona. Ergo inconveniens esset istos in unam requiem ire".

<sup>26</sup> *Ibid.*: "Item, dicunt Armeni, quod animae puerorum qui nascuntur ex Christianis parentibus, post Christi passionem, si moriantur antequam baptizentur vadunt ad paradisum terrestrem, in quo fuit Adam ante peccatum. Animae vero puerorum, qui nascuntur ex parentibus non Christianis, post Christi passionem, et moriuntur sine baptismo, vadunt ad loca, ubi sunt animae parentum suorum ipsorum. *Responsio*: Ecclesia Armenorum inter pueros non baptizatos, sive de Christianis sint nati, sive de infidelibus differentiam non facit, sicut supponunt in articulo; sed eos uniformiter secundum sententiam Domini privat a paradiso caelesti, et quamvis gloriam non habent, nec poenam sensibi-



lem habebunt, ut dicit Saulius, pueri fidelium qui non baptizantur, et pueri infidelium, nec ad poenam intrabunt, nec ad regnum, quoniam nec bonum nec malum fecerunt; et locum in quo vadunt non manifeste ostendunt, sed indifferenter dicebant, quod vadunt ubi Deus ordinavit pro eis, et non sicut ipsi dicunt, quod vadunt in paradiso. Postea vero, *addiscentes a vobis quod vadunt in limbo, qui est super infernum*, et de hoc docti sic dicimus, quare reprehenditur falsitas eorum”.

<sup>27</sup> D. Guidonis de Perpiniano Episcopi ac Theologiae Carmelitanique instituti professoris doctissimi et religiosissimi *Summa de haeresibus et earum confutationibus*, Iodocus Badius Ascensius, [Parisiis] 1528, f. XXXIv-v, dove viene riportata, come errore degli armeni e con formulazioni simili, la stessa idea che le anime dei non battezzati vadano nel paradiso terrestre. Nell'*explicit* del volume, lo stampatore informa che questa *summa* era stata pubblicata “intorno al 1342” (“*quae edita est circiter annum domini 1342*”). Ringrazio Alastair Hamilton per avermi segnalato questo testo.

<sup>28</sup> C. Trottman, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Roma 1995.

<sup>29</sup> L'autore del *Supplementum* alla *Summa* di Tommaso d'Aquino aveva discusso “*utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrahae*” (*Supplementum tertia partis Summa Theologiae*, q. 69, a. 4 in T. d'Aquino, *Summa Theologiae*, ed. P. Caramello, Marietti, Torino 1976, pp. 242-243). Come nel commento di Tommaso alle *Sentenze*, nel *Supplementum* si afferma che lo stato dei giusti prima dell'avvento di Cristo può essere considerato secondo la beatitudine che gli pertiene grazie all'immunità dalla pena, e dunque chiamato *sinus Abrahae*, oppure secondo la beatitudine che gli manca, e dunque essere definito *limbus inferni* (Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis*, l. IV d. 45, q. 1, a. 2, q.1a 1.).

<sup>30</sup> Cfr. *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, II *Epistolae pontificiae de rebus in Concilio Florentino annis 1438-1439 gestis*, ed. G. Hofmann, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1944, n. 176, p. 72 (bolla finale *Laetentur celi*) e H. Denzinger, *Enchiridion*, cit., p. 488, n. 858 (Conc. Lugdunense II, 1274, leggermente diverso il primo paragrafo e con una minima variante nel secondo: “*vel cum solo originali*”) e p. 580, n. 1305. Il discorso di Giuliano Cesarini è riportato in *De purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, ed. L. Petit, G. Hofmann, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1969 (“*Concilium Florentinum Documenta et Scriptores*”, series A, vol. VIII, fasc. II), pp. 1-2: “*illorum autem animae, quae in mortali actuali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendunt, poenis tamen disparibus puniendae, et nihilominus in die iudicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de propriis factis rationem*”.

<sup>31</sup> *Catechismus romanus*, cit., pp. 71-72. Vedi anche la traduzione italiana pubblicata nel 1567 per ordine di Pio V dal frate predicatore Alessio Figliucci (Felice Figliucci): “Finalmente si ritrovava una terza sorte di ricettacolo, nel quale erano ritenute le anime de' santi, avanti l'avvenimento di Christo: e quivi, senza sentimento di dolore alcuno, confortate da una beata speranza de la loro redentione, liete si godeano in quella quieta habitatione. Di questi huomini giusti adunque, li quali nel seno di Abramo aspettavano il salvatore loro, il signore nostro Giesù Christo a l'inferno discendendo liberò le anime [...]. Havendo per tanto già dichiarate et seposte le sopradette difficoltà, si dee hora insegnare, che Christo signor nostro discese a l'inferno solo, acciò, che tolte le spoglie de li Demoni infernali, liberati tutti quei santi padri, et gli altri giusti huomini da sì oscuro carcere, seco in cielo li conducesse” (nell'edizione *Catechismo cioè istruzione, secondo il decreto del Concilio di Trento, a' parrochi, pubblicato per coman-*

damento del santiss. s.n. papa Pio V et tradotto poi per ordine di S. Santità in lingua volgare dal reverendo padre frate Alessio Figliucci de l'ordine de' Predicatori, in Roma 1571, col privilegio di N. S. papa Pio Quinto, pp. 68-70).

<sup>32</sup> Cfr. ivi, p. 182. Nel testo latino: "ut, nisi per baptismi gratiam Deo renascantur, in sempiternam miseriam et interitum a parentibus, sive illi fideles sive infideles sint, procreentur" (*Catechismus romanus*, cit., p. 195). Per i dibattiti a cavallo del Concilio di Trento si veda *infra*, parte terza.

<sup>33</sup> La nozione di "pluralismo dottrinale" è di J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, University of Chicago Press, Chicago-London 1984, 4. *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, pp. 10-68.

<sup>34</sup> Per un confronto si veda M. Lamy, *L'immaculée conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen-Age (XIIe-XVe siècles)*, Institut d'études augustinienes, Paris 2000.

## Parte seconda. Il limbo nel Rinascimento

### Premessa. Pluralità di linguaggi

<sup>1</sup> Per la ricerca attraverso i testi teologici e devozionali sono stati molto utili la lista fornita da A. Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books, 1465-1550: A Finding List*, Librairie Droz, Genève 1983 e soprattutto il monumentale repertorio di E. Abbot, *Literature of the Doctrine of a Future Life or a Catalogue of Works Relating to the Nature, Origin and Destiny of the Soul*, in appendice a W.R. Alger, *The Destiny of the Soul: A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, Roberts, Boston 1880.

<sup>2</sup> Ph. Ariès, *Le purgatoire et la cosmologie de l'Au-delà*, "Annales ESC", 38, 1983, p. 154: "or il est bien vrai qu'à cet égard, la topographie des *receptacula* est floue et n'a pas laissé de traces iconographiques convaincantes, sinon le sein d'Abraham (dans une iconographie déjà tardive), l'Enfer des anciens Pères que le Christ ressuscité a vidé et scellé, et, beaucoup plus tard encore, les limbes des enfants morts sans baptême, qui pourraient bien [...] avoir été inspirées par un modèle de l'Au-delà archaïque".

<sup>3</sup> Il tema è trattato molto brevemente da M. Fournié, *Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, Les éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 96-98.

<sup>4</sup> Cfr. sopra, capitolo 2, n. 25 e A. Foscati, *La scena del parto. Nascita del corpo e salvezza dell'anima tra religione, medicina e "magia" nell'altomedioevo*, in *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico. La vita e la morte, i rituali e i culti tra archeologia, antropologia e storia delle religioni*, a cura di C. Terranova, Aracne, Ariccia 2014, pp. 311-337, che a p. 326, n. 47, richiama anche il caso più tardo, e meno noto, di Wilfrido di York che resuscita un bambino su richiesta di una madre disperata narrato in *Vita Wilfridi I. Episcopi Eboracensis auctore Stephano*, Monumenta Germaniae Historica, SRM, IV, pp. 163-263, a p. 213.

<sup>5</sup> Affermazioni in questo senso si trovano ad esempio nei pur importanti studi in M. Sensi, *Santuari del perdono e santuari eremitici "à répit". Esempi umbro-marchigiani*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaries*, sous la direction d'André Vauchez, École française de Rome, Roma 2000, pp. 215-239, p. 219 ("i santuari à répit [...] sono una conseguenza della problematica del destino dei bambini morti senza battesimo – inferno o limbo – e rispondono alla funzione di assicurare a questi innocenti il paradiso"); S. Seidel Menchi, *Les pèlerinages des enfants mort-nés. Des rituels correctifs pour une dogme impopulaire?*, in *Rendre*

ses voeux. *Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, sous la dir. de P. Boutry, P.-A. Fabre, D. Julia, EHESS, Paris 2000, pp. 139-153, spec. a p. 141 (dove si suggerisce un'interpretazione del "répit" come "correctif populaire d'un élément de la dogmatique chrétienne particulièrement sévère et difficile à accepter par les fidèles").

### Capitolo primo. La historia del limbo

<sup>1</sup> K. Young, *The Harrowing of Hell in Liturgical Drama*, "Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts, and Letters", XVI, II, 1910, pp. 889-947, alle pp. 895-896 e 910 sgg.; J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, "Studien der Bibliothek Warburg herausgegeben von Fritz Saxl. XX", Teubner, Leipzig-Berlin 1932; T. Maas-Ewerd, *Über die Depositio Crucis am Karfreitag und die Elevatio Crucis in der Osternacht: was mann im Bistum Trier aus fruheren Zeit in der Feier des Triduum Sacrum beibehalten hat*, "Klerusblatt", 79, 1999, n. 3, pp. 51-57 e M. Dykmans, *Le Cérémonial papal de la fin du moyen age à la Renaissance*, vol. II, Institut historique belge de Rome, Roma-Bruxelles 1981, p. 397. *Lelevatio crucis* pasquale è cosa diversa dalla *exaltatio crucis* che il calendario liturgico colloca il 14 settembre (per cui cfr. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Unveränd. Nachdruck der Ausgabe von 1883-1887, Adeva, Graz 1954, II, p. 337, "Exaltatio" e ivi, p. 247, "Elevatio", con rimando a "Exaltatio") e *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* publié par F. Cabrol et H. Leclercq, Letaurey et Ane, Paris, 1920-1953, t. III -2, coll. 3131-3139, "Croix (invention et exaltation de la vraie)".

<sup>2</sup> Questa l'ipotesi, per Aquileia e Augusta, di A. De Santi, *Il mattino di Pasqua nella storia liturgica*, "Civiltà Cattolica", LVII, 1907, 2, pp. 3-22, alle pp. 12-14.

<sup>3</sup> J. Kroll, *Gott und Hölle*, cit., pp. 158, 159 e n. 1, 160 e n. 1.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 158-160 (da G. Milchsack, *Die Oster- und Passionsspiele*, Zwissler, Wolfenbüttel 1880, p. 128).

<sup>5</sup> K. Young, *The Harrowing*, cit., pp. 924-934 e A. Faulkner, *The Harrowing of Hell at Barking Abbey and in Modern Production*, in *The Iconography of Hell*, ed. C. Davidson, T.H. Seiler, Medieval Institute Publications, Western Michigan University, Kalamazoo 1992.

<sup>6</sup> Secondo la cauta ipotesi di K. Young, il quale nota la data relativamente tarda (a partire dalla fine del XIV secolo) in cui il tema della discesa compare nel dramma liturgico, rispetto alle rappresentazioni in volgare (K. Young, *The Harrowing*, cit., p. 947). Tra gli uffici liturgici latini da lui raccolti (che non comprendono però quello di Aquileia e quello di Augusta citati da A. De Santi) quello di Caterina di Sutton è in effetti l'unico in cui è esplicitamente nominato il limbo.

<sup>7</sup> Ivi, p. 163.

<sup>8</sup> C. Pizzoni, *La confraternita dell'Annunziata in Perugia*, in *Il Movimento dei Disciplinati nel Settimo Centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*, Panetto & Petrelli, Spoleto 1962, (Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, "Appendice al bollettino" pp. 146-155, a p. 153, già segnalato da A. D'Ancona, *Origini del teatro italiano libri tre con due appendici sulla rappresentazione drammatica del contado toscano e sul teatro mantovano nel sec. XVI*, Bardi, Roma 1996 (rist. anast.: Loeschner, Torino 1891), vol. I, pp. 207-208, n. 3. Secondo la ricostruzione di D'Ancona, le *devozioni* rappresenterebbero lo stadio intermedio tra le *laudi drammatiche* e le *sacre rappresentazioni* che si diffusero nel XV secolo (cfr. *ibid.*, pp. 215-217).

<sup>9</sup> Firenze, Biblioteca Riccardiana, cod. n. 1700, cc. 78r-83v (cfr. A. D'Ancona,

*Origini del teatro italiano*, cit., vol. I, p. 216 e n. 1 e F. Roediger, *Contrasti antichi. Cristo e Satana*, Libreria Dante, Firenze 1887, p. 49). Come testo di passaggio, J. Kroll portava invece l'esempio del *Redentiner Höllenfahrt* del 1464 (*Gott und Hölle*, cit., p. 166).

<sup>10</sup> A. D'Ancona, *Origini del teatro italiano*, cit., pp. 227, n. 1 e 229.

<sup>11</sup> *Ibid.* Cfr. anche *Memorie storiche riguardanti le feste solite farsi in Firenze per la natività di San Giovanni Batista protettore della città e dominio fiorentino, raccolte, e con annotazioni illustrate da Gaetano Cambiagi custode delle due pubbliche librerie Magliabechi e Marucelli, e ministro della stamperia di S.A.R.*, in Firenze, nella Stamperia Granducale, 1766, p. 67, con una descrizione degli apparati per la festa di San Giovanni nel 1454.

<sup>12</sup> Questa mescolanza veniva notata dagli osservatori forestieri, come fu il caso di un greco che si trovava a Firenze nel 1439 per il concilio (A. D'Ancona, *Origini del teatro italiano*, cit., pp. 230-231 e n. 2 pp. 279-280).

<sup>13</sup> A. Corvisieri, *Il trionfo romano di Eleonora d'Aragona*, "Archivio della Società romana di storia patria", X, 1887, pp. 655-687.

<sup>14</sup> Nel 1491 i "difichi che andarono la vilia e la mattina feciono molto male, da quello della Nunziata in fuori, e fe' bene el Munimento [scil. la resurrezione di Cristo] e limbo; e' tre altri difich ch'andorono fecion male, che fu una gran vergogna: ché ci era di molti forestieri" (Tribaldo de' Rossi, *Ricordanze*, in *Delizie degli Eruditi toscani*, a cura di I. di San Luigi, Cambiagi, Firenze 1786, vol. XXII, p. 271). Cfr. anche *Pompe et cerimonie celebrate nella inclita cipta di Fiorenza nella festività del precursore Iohanni Baptista l'anno 1514*, ser Antonius Dominici de Tubinis, Florentiae 1514 (riprodotto in C. Guasti, *Le feste di san Giovanni Battista in Firenze descritte in prosa e in rima da contemporanei*, Galletti e Cocci, Firenze 1908, pp. 30-48, a p. 34). Cfr. A. D'Ancona, *Origini del teatro italiano*, cit., pp. 256-257, e n. 3. Per il contributo degli artisti, cfr. G. Vasari, *Le vite* (1550), Einaudi, Torino 1986, pp. 443-444, il quale afferma di possedere anche alcuni disegni per i carri di Francesco d'Angelo di Giovanni detto la Cecca, che però non risultano presenti nei libri di disegni di Vasari a noi pervenuti. Cfr. L. Collobi Ragghianti, *Il libro de' disegni del Vasari*, Vallecchi, Firenze 1974, p. 74.

<sup>15</sup> Cfr. E. Konigson, *L'Espace théâtral médiéval*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1975, pp. 244-245; N. Newbigin, *The Word made Flesh. The Rappresentazioni of Mysteries and Miracles in Fifteenth-Century Florence*, in *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, ed. by T. Verdon, J. Henderson, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 1990, pp. 361-375, alle pp. 366-367 e p. 373, n. 19, e A. d'Ancona, *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*, Le Monnier, Firenze 1872, vol. I, pp. 167-181, *Rappresentazione della Annunziazione di Feo Belcari*. La scena del limbo compariva in molte altre laudi e sacre rappresentazioni per alcune delle quali cfr. *infra*.

<sup>16</sup> Modena, Biblioteca Estense, Girolamo Maria Ferrarini, *Cronaca*, ms. autografo, ms. it 178 (alpha F.5.18), in M. Vecchi Calore, *Rappresentazioni sacre a Ferrara ai tempi di Ercole I*, "atti e memorie della deputazione ferrarese di storia patria", s. III, XXVII, 1908, pp. 157-185 (cfr. anche A. D'Ancona, *Origini del teatro italiano*, cit., p. 291 e n. 1).

<sup>17</sup> Nel *Mystère de l'Incarnation et Nativité* rappresentato a Rouen nel 1474 il limbo dei padri era reso "en manière de chartre et n'estoient veus si non au dessus du faulx du corps". Cfr. Petit de Julleville, *Histoire du théâtre en France. I. Les Mystères*, Hachette, Paris 1880 (Slatkine Reprints, Genève 1968), p. 38 e E. Konigson, *L'Espace théâtral médiéval*, cit., t. II, p. 162. Nel *mystère della Résurrection* era rappresentato "en la façon d'une grosse tour carrée, environnée de rets

et de filets ou d'autre chose claire afin que, parmi, les assistans puissent voir les âmes qu'y seront" (cfr. ivi, p. 245, anche per altre rese del limbo).

<sup>18</sup> "A dì ultimo de Magio 1548, *sexta inditione*, che la festa de lo Corpo de Cristo, fo una bella processione de multi belli misterii [...]. De poi arrivanno ala Nunciata de Sessa, llà trovero fatto uno tavolato con dui porte, una dello Inferno et l'autra del Limbo, dove Cristo con sua croce rapercze et Inferno con multi belli dicti, et de poi cacciava tutti li santi Padri, et ipso Cristo stava adsectato ad una seddia regale; llà nanti usciano tutti li Santi Patri, et ongni uno de lloro deceva el dicto suo de tucto quello che haveano profeticziato, nanti che fosse venuto Cristo, uno per uno con multa devotione, et sempre sonavano le trombecte et altri soni, subito che havevano dicto: et fo in lingua brogale (*volgare*), che certo fo uno bello misterio ad vedere: et questo lo ordinò messere Joanfrancisco Russo medico de Sessa" (A. D'Ancona, *Origini del teatro italiano*, cit., pp. 347-348).

<sup>19</sup> Dal Sal. 24 [23], 7 e 9: "adtollite portas principes vestras et elevamini portae aeternales et introibit rex gloriae". La traduzione di questo salmo varia da "porte, alzate i vostri capi; e voi, porte eterne, alzatevi, e il Re di gloria entrerà" (*La Nuova Diodati*, ed. 1991) a "Sollevate, porte, i vostri frontali, alzatevi, porte antiche, ed entri il re della gloria" (Conferenza episcopale italiana).

<sup>20</sup> Questo momento è descritto anche in una lettera in cui il camaldolese Agostino di Portico descriveva la processione degli *edifici* fiorentini: "e Cristo andava di subito al Limbo ch'era in su un altro edifitio donde usciva fuoco e quivi v'erano molti demoni e non volevano aprire. Cristo levò via le porti e que' demoni fuggivano; e trasse fuore Adamo ed Eva e molti barbossori antichi e con molti angeli andava al Paradiso". Cfr. D. Del Corno Branca, *Un camaldolese alla festa di S. Giovanni. La processione del Battista descritta da Agostino di Portico*, "Lettere italiane", 1, 2003, 3-25, pp. 9-11.

<sup>21</sup> *Laude drammatiche e rappresentazioni sacre*, a cura di V. De Bartholomaeis, Le Monnier, Firenze 1943, vol. III. La stampa è conservata presso la Biblioteca Nazionale di Roma, cod. V. E. 366.

<sup>22</sup> *Hec laus sabbati sancti*, ivi, vol. I, pp. 243-258.

<sup>23</sup> Sull'"energia drammatica" di questo episodio sono ancora valide le suggestioni offerte già a suo tempo da Joseph Kroll, *Gott und Hölle*, cit., *passim*.

<sup>24</sup> Secondo quanto risulta dalla ricerca di M. Fournié, *Le Ciel peut-il attendre?*, cit., pp. 41-42, ma la ricerca andrebbe estesa.

<sup>25</sup> Si veda sopra, p. 70-71.

<sup>26</sup> Un elenco di 18 rappresentazioni di Cristo al limbo con il ladrone buono è dato da K. Hoffmann, *Dürers Darstellungen der Höllenfahrt Christi*, "Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft", 25, 1971, pp. 101-106.

<sup>27</sup> "Masinus, in Bononia perlustrata asserit S. Dismam bonum latronem in veneratione esse in ecclesia SS. Vitalis & Agricolae, vbi pars aliqua crucis eius adseruatur & in ecclesia S. Stephani alias eius reliquias credi esse" (*Acta sanctorum*, Mar. III, Dies 25, "Sanctus latro cum Christo crucifixus Hierosolymis"; cfr. A. Masini, *Bologna perlustrata terza impressione notabilmente accresciuta, in cui si fa mentione ogni giorno in perpetuo delle fontioni sacre, e profane di tutto l'anno. Delle chiese, ... de' santi, ... de i vangeli della Quaresima, delle domeniche di tutto l'anno, e delle benedizioni papali celebrate in Bologna. De' pittori, scultori, architetti, ... Delle donne illustri nelle lettere, ... Il tutto sotto indici copiosissimi*, per l'erede di Vittorio Benacci, Bologna 1666).

<sup>28</sup> Cfr. G. Marangoni, *L'ammirabile conversione di S. Disma, detto volgarmente il Buon Ladrone che fu crocifisso con nostro Signore Gesù Cristo spiegata con i sentimenti de' SS. Padri, e Dottori della Chiesa in due libri*, Giovanni Zempel, Roma 1741, pp. 280-289, capo XIX: "Il santo Ladro fu il primo, e vero amante della croce [...]. Il Santo Ladro già gran peccatore, insegnò a tutti i Penitenti,

con quant'amor debbano, come lui, abbracciare, e portare le lor Croci dietro a Gesù: onde egli in ciò, dice S. Bernardino da Siena, *fuit figura, et quasi vicesgerens omnium electorum* [...]. E perché il santo ladrone tanto amò la sua Croce, meritò d'essere il confaloniere della Croce, portandola lietamente innanzi a tutto il numeroso stuolo de' Penitenti della Chiesa Cattolica, e qual guida sicura precedendoli tutti al Paradiso: come nota il piissimo, e dottissimo Bartolomeo da Ferrara, inquisitore dell'illustre religione Dominicana, scrivendo al lib. 6 *de Christo abscondito: Vexillum peccatorum poenitentium ad paradisum portat e Latro nudus*". Cfr. Bartolomeo da Ferrara, *De Christo lesu abscondito [...] libri sex*, Sabini, Venezia 1555, p. 369. Il riferimento al "latro nudus" fa pensare alle molte immagini della discesa al limbo con il ladrone nudo (o seminudo), come ad esempio quella di Andrea Previtali, discussa alle pp. 280-281.

<sup>29</sup> M. Boskovits, *In margine alla bottega di Agnolo Gaddi, "Paragone. Arte"*, XXX, 1979, n. 355, pp. 54-62, in part a p. 59.

<sup>30</sup> G. Richa, S.J., *Notizie istoriche delle chiese fiorentine divise ne' suoi Quartieri*, t. I, Viviani, Firenze 1754, pp. 25-26 (nella rist. anast.: Multigrafica, Roma 1989). L'immagine è ancora oggi visibile.

<sup>31</sup> *Fifteenth century Engravings of Northern Europe from the National Gallery of Art Washington, D.C.*, cat. mostra, 1967-1968, National Gallery of Art, Washington, D.C., 1967, n. 193.

<sup>32</sup> Ivi, n. 260.

<sup>33</sup> Si veda l'immagine e la relativa scheda in ministero per i Beni e le Attività culturali, Direzione generale per i Beni librari e gli Istituti centrali, *Nel segno del Corvo. Libri e miniature della biblioteca di Mattia Corvino re d'Ungheria (1443-1490)*, Il Bulino edizioni d'arte, Modena 2002, pp. 10, 281-283.

<sup>34</sup> "Christus ad vitam rediens, sepulcroque, victoris habitu, exurgens: quem in ipso praetorio, rogatu magistratus, praecipua diligentia fecit" (A.M. Graziani, *De scriptis invita Minerva ad Aloysium fratrem libri XX*, nunc primum editi cum adnotationibus Hieronymi Lagomarsini, Florentiae 1745-1746, vol. I, p. 42). Cfr. R. Lightbown, *Piero della Francesca*, Leonardo, Milano 1992, p. 201.

<sup>35</sup> Cfr. T.F. Worthen, *The Harrowing of Hell in the Art of the Italian Renaissance*, PhD thesis, University of Iowa, Iowa City 1981, p. 53: "Christ's clothing and standard in the Harrowing of hell are generally the same as in contemporary scenes of the Resurrection of Christ". Cfr. anche P. Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Librairie Istra, Strasbourg-Paris 1922, pp. 34-35.

<sup>36</sup> Per il passaggio di testimone tra i due temi cfr. G. Schiller, *Ikongraphie der Christlichen Kunst*, Mohn, Gütersloh 1966-1976, III, pp. 63 e 65.

<sup>37</sup> P. Kristeller, *Andrea Mantegna*, Cosmos, Berlin-Leipzig 1902, p. 525, doc. 39 (lettera al marchese di Mantova del 28 giugno 1468).

<sup>38</sup> Sull'uso umanistico del termine *historia* in pittura cfr. almeno M. Baxandall, *Giotto e gli umanisti. Gli umanisti osservatori della pittura in Italia e la scoperta della composizione pittorica, 1350-1450*, Jaca Book, Milano 1994 (1971), in part. pp. 163-184 e l'introduzione di O. Bätschmann, C. Schäublin a L.B. Alberti, *De Statua, De pictura, Elementa picturae*, ed. O. Bätschmann et C. Schäublin, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, alle pp. 87-94. Per i rapporti tra Mantegna e Alberti cfr. J.M. Greenstein, "Historia" in *Leon Battista Alberti's On Painting and in Andrea Mantegna's Circumcision of Christ*, PhD Thesis, University of Pennsylvania, UMI, Ann Arbor 1984.

<sup>39</sup> Secondo T.F. Worthen, *The Harrowing*, cit., p. 121 lo slittamento nel momento rappresentato costituisce "the most radical change ever made in the Harrowing of Hell in art".

<sup>40</sup> Per le diverse versioni e derivazioni cfr. le schede di David Ekserdjian,

David Landau, Suzanne Boorsch e Keith Christiansen in *Andrea Mantegna*, ed. by J. Martineau *et al.*, cat. Royal Academy of Arts, London; New York, The Metropolitan Museum of Art, Olivetti-Electa, Milano 1992, pp. 258-272; sul problema attributivo e in dialogo con il catalogo sopra citato cfr. A. Gentili, *Mantegna, l'incisione e la Discesa al limbo*, "Civiltà mantovana", 27, 1992, 5, pp. 53-75.

<sup>41</sup> Cfr. anche *Andrea Mantegna e l'incisione italiana del Rinascimento nelle collezioni dei Musei Civici di Pavia*, cat. mostra, 2003-2004, Electa, Milano 2003, n. 4, pp. 30 e 89 e *Mantegna 1431-1506*, sous la direction de G. Agosti et D. Thiébaud, cat. Musée du Louvre, Hazan, Paris 2008, pp. 196-198 (cat. num. 68: *La Descente aux Limbes*, vers 1468, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts, inv. 189).

<sup>42</sup> Si veda la scheda del dipinto in *Andrea Mantegna*, cit., p. 269, n. 70 (K. Christiansen); il carattere derivativo del disegno è sottolineato in *ivi*, p. 271, cat. n. 71 (D. Ekserdjian).

<sup>43</sup> D. Ekserdjian, *The Descent into Limbo*, in *Andrea Mantegna*, cit., pp. 258-259.

<sup>44</sup> A. Gentili, *Mantegna*, cit., pp. 60-61.

<sup>45</sup> La prima delle due versioni, attestata come si è detto anche da un'incisione attribuita a Mantegna o alla sua scuola poi replicata da Giovanni Antonio da Brescia, è stata messa in serie (cfr. *ivi*, pp. 60 e 62) con altre tre incisioni mantegnesche di episodi cristologici (*Flagellazione*, *Discesa dalla croce*, *Sepoltura*) e con tre tavolette dipinte (*Resurrezione*, *Tre Marie al sepolcro*, *Noli me tangere*). Tutte insieme, queste sette immagini avrebbero costituito un ciclo unitario dedicato alla Passione di Cristo. La ricostruzione di questo ciclo, proposta da A. Gentili, sembra però in contraddizione con l'idea, affermata dallo stesso studioso, di associare proprio questa versione con il dipinto di cui Mantegna parla nella lettera del 1468 come di un'immagine isolata.

<sup>46</sup> Si confronti con la ricostruzione dei fatti offerta da G. Agosti, *Su Mantegna. I*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 363-366, secondo cui il dipinto ex Piasecka Johnson, vista la provenienza gonzagesca, è da identificare con una replica della revisione della prima invenzione del 1468, che Mantegna proporrebbe di inviare al marchese Francesco Gonzaga nel 1491.

<sup>47</sup> R. Lightbown, *Mantegna corredato da un catalogo completo dei dipinti, dei disegni e delle stampe*, Arnoldo Mondadori, Vicenza 1986, pp. 456-457, cfr. la scheda del dipinto a cura di K. Christiansen, in *Andrea Mantegna*, cit., p. 271 (C. D'Arco, *Delle arti e degli artefici di Mantova*, Agazzi Mantova 1857, p. 189 e A. Luzio, *La Galleria dei Gonzaga venduta all'Inghilterra nel 1627-8*, Cogliati Milano 1913, p. 317).

<sup>48</sup> T.F. Worthen avanza l'ipotesi che i demoni con la coda di pesce che soffiavano nel corno della prima *Discesa al limbo* siano derivati dall'analogo demone presente in un rilievo antico di Alceste, di cui forse resta traccia in un disegno mantegnesco conservato nel Metropolitan Museum di New York (riproduzione presente nella fototeca del Warburg Institute). Non si ha tuttavia alcuna notizia certa sull'effettiva conoscenza del rilievo nel Rinascimento. È anche da ricordare qui come, a partire dal 1523, Isabella d'Este entrò in possesso di un rilievo, forse visibile a Mantova quando Mantegna era ancora in vita, con la storia di Proserpina ambientata agli inferi (cfr. *"La prima donna del mondo"*, *Isabella d'Este, Fürstin und Mäzenatin der Renaissance*, cat. a cura di S. Ferino-Pagden, Kunsthistorisches Museum, Wien 1994, cat. n. 94 e pp. 277, 287).

<sup>49</sup> Cfr. *Andrea Mantegna*, cit., p. 258 (D. Ekserdjian). Non sapendo come raffigurare la tristezza di Agamennone, in una tavola in cui dipinse la storia del sacrificio di Ifigenia, Timante di Cipro "a lui avulse uno panno al capo, e così lassò si pensasse qual non si vedea suo acerbissimo merore" (L.B. Alberti, *De*

*pictura*, a cura di C. Grayson, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 74, l. II, 42 e, per il testo latino, dedicato a Gian Francesco Gonzaga, L.B. Alberti, *De Statua, De pictura, Elementa picturae*, cit., p. 272).

<sup>50</sup> Il cartiglio che avvolge la figura della Virtù abbandonata in questo complesso dipinto riporta in latino, in greco e in ebraico la seguente invocazione: "Agite pellite sedibus nostris / foeda haec viciorum monstra / virtutum coelitus adnos / reduntium / Divae comites" (si veda almeno la scheda in *Andrea Mantegna*, cit., n. 136, pp. 427-430).

<sup>51</sup> K. Hoffmann, *Dürers Darstellungen* cit., pp. 75-106, a p. 83. Cfr. anche E.J. Dwyer, *A Note on the Sources of Mantegna's Virtus combusta*, "Marsyas", XV, 1970-1972, pp. 58-62, n. 20.

<sup>52</sup> K. Hoffmann, *Dürers Darstellungen*, cit. L'altro modello di Dürer sarebbe la figura di Adamo inginocchiato presente in una incisione di Michael Wolgemut.

<sup>53</sup> E. Panofsky, *La vita e l'opera di Albrecht Dürer*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 177; A. Hass, *Two Devotional Manuals by Albrecht Dürer: The Small Passion and the Engraved Passion. Iconography, Context and Spirituality*, "Zeitschrift für Kunstgeschichte", 2, 2000, p. 169. La monumentale figura di Cristo conserverebbe invece, secondo K. Hoffmann, un'allusione al David di Michelangelo.

<sup>54</sup> Su alcune rappresentazioni rinascimentali che tematizzano l'associazione tra nudi e rovine sta lavorando Silvia Tomasi, che ringrazio per una conversazione molto utile che abbiamo avuto recentemente su questo tema.

<sup>55</sup> Cfr. J. Pope-Hennessy, *Italian Renaissance Sculpture*, cit., pp. 333-334; L.C. Planiscig, *Andrea Riccio: candelabro del santo*, Electa, Firenze 1947, che riprende in traduzione italiana l'ancora fondamentale monografia dello stesso autore *Andrea Riccio*, Anton Schroll, Wien 1927, pp. 278-301.

<sup>56</sup> Una versione rovesciata (che si legge da sinistra a destra) di questa scena, che Planiscig considera uno studio preliminare, si trova in un rilievo bronzeo ora al Louvre, insieme a un pendant che raffigura la resurrezione (cfr. ivi, pp. 296-297, figg. 340 e 341).

<sup>57</sup> Cfr. J. Pope-Hennessy, *Italian Renaissance Sculpture*, Phaidon, London-New York 1971, pp. 333-334; L.C. Planiscig, *Andrea Riccio: candelabro del santo*, Electa, Firenze 1947. Pope-Hennessy nota che "perhaps the most revealing of the reliefs is the Christo in Limbo, where classical models were naturally of no avail, but which is treated with an instinctive classicism, so that Christ is shown redeeming some of the most beautiful nude figures in the whole of art" (pp. 86-87).

<sup>58</sup> Sulla storia delle interpretazioni delle complesse figurazioni del candelabro, incluse le quattro scene narrative, si veda la sintesi di D. Banzato, *Andrea Briosco detto il Riccio. Mito pagano e cristianesimo nel Rinascimento. Il candelabro pasquale del Santo a Padova*, Skira, Genève-Milano 2009.

<sup>59</sup> Questo l'ordine di lettura delle quattro scene nel registro inferiore del candelabro già secondo la più antica descrizione dell'oggetto di Valerio Polidoro, *Le religiose memorie... nelle quali si tratta della chiesa del glorioso S. Antonio confessore di Padova*, Paolo Meietto, Venezia 1590, pp. 13-14. Leo Planiscig, nella sua fondamentale monografia sull'artista (*Andrea Riccio*, cit., pp. 278-301) descrive le quattro scene in diverso ordine (dall'*Adorazione dei magi* a quella che lui chiama *Trionfo di Cristo*), ma non c'è ragione di mettere in dubbio l'ordine delle scene come descritto dal Polidoro nel 1590 (per quanto, diverse delle sue interpretazioni allegorizzanti possano essere dismesse). Secondo D. Banzato, *Andrea Briosco*, cit., p. 55, l'ordine sarebbe *Deposizione*, *Discesa al limbo*, *Scena di Sacrificio*, *Adorazione dei magi*.

<sup>60</sup> Cfr. L.C. Planiscig, *Andrea Riccio*, cit., pp. 152-153 (figg. 165-166) e *Dona-tello e il suo tempo. Il bronzo a Padova nel Quattrocento e nel Cinquecento*,



Skira, Genève 2001 (scheda di J. Eisler). Cfr. anche D. Banzato, *Andrea Briosco*, cit., pp. 92-93.

<sup>61</sup> Planiscig è convinto che Riccio qui non si rifece a Mantegna, mentre io tendo a essere d'accordo con T. Worthen a proposito della ripresa di alcuni spunti (le posture dei nudi già liberati, e l'idea di rappresentare l'episodio *in medias res*, secondo la terminologia di Worthen).

<sup>62</sup> Dürer, amico di Giovanni Bellini, aveva programmato nel 1506 una visita a Mantova per andare a trovare il vecchio Mantegna di cui era ammiratore, ma con grande dispiacere di Dürer, egli morì prima che la visita potesse avere luogo (cfr. *Beigaben des Jooachim Camerarius und Eobanus Hessus zu des ersteren Übersetzung von Dürers Proportionslehre ins Lateinsche*, in A. Dürer, *Schriftlicher Nachlass*, hrsg. von H. Rupproch, I, Deutsche Verein für Kunstwissenschaft, Berlin 1956, p. 309).

<sup>63</sup> K. Hoffmann, *Dürers Darstellungen*, cit.; A. Hass, *Two Devotional Manuals by Albrecht Dürer: The Small Passion and the Engraved Passion. Iconography, Context and Spirituality*, "Zeitschrift für Kunstgeschichte", 2, 2000, pp. 169-230, a p. 169. L'episodio non compare invece nella serie xilografica dedicata alla Passione da Lucas Cranach il Vecchio nel 1509, né nei cicli tedeschi della Passione da essa derivati (cfr. K. Löcher, *Cranachs HolzscÜtt-Passion von 1509 – ihre Wirkung auf die Künste*, "Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums", 1990, pp. 9-52).

<sup>64</sup> Il componimento *Die Sieben Tagzeiten* fu pubblicato nel 1510 in un foglio sciolto devozionale, insieme a una piccola xilografia della *Crocifissione*, cfr. G.M. Fara, *Inventario generale delle stampe. I. Albrecht Dürer. Originali, copie, derivazioni* (Gabinetto disegni e stampe degli Uffizi), Olschki, Firenze 2007, p. 194, anche per la traduzione.

<sup>65</sup> K. Hoffmann, *Dürers Darstellungen*, cit., p. 79. In questa serie, comprendente 37 xilografie, la *Discesa al limbo*, datata 1509 circa, è collocata subito dopo la *Crocifissione*.

<sup>66</sup> A. Hass, *Two Devotional Manuals*, cit.; qui la scena precede la *Resurrezione*.

<sup>67</sup> Questa tendenza cristocentrica è stata osservata da B. Hamm, *Normative Centering in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Observations on Religiosity, Theology and Iconology*, "Journal of Early Modern History", 3, 4, 1999, pp. 307-353, in particolare pp. 337-340.

<sup>68</sup> Antonio da Atri, *Exercitio spirituale. In questo libro se contengono li quattro principali beneficii elargiti dal sommo optimo maximo Dio a l'humana generatione videlicet Creatione, Gubernatione, Redemptione, et Glorificatione [...] composto novamente dal venerabile patre frate Antonio de Atri, frate de la observantia de Santo Francisco*, in Marchio Sessa, per Venetia 1536. Cfr. G. Zarri, *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in *I frati minori tra '400 e '500*, Atti del XII convegno internazionale, Assisi, 18-20 ottobre 1984, Università di Perugia, Centro di Studi Francescani, Assisi 1986, pp. 125-168, a p. 137 e n. 1 p. 138.

<sup>69</sup> Antonio da Atri, *Exercitio spirituale*, cit., p. 7: "Quanto a la seconda preposita de trovare chi possesse fare questa tal satisfatione l'alta divina immensa Sapientia manderà nel limbo uno angelo ad Adam, Abel, Enoch, Noè, Habraam, Ysaac, Iacob, Ioseph, David e tutti altri santi patri, qual tutti con grande pianto se offeriscono a mille cruci, tormenti e morte pur che possessero vedere un poco la luce e la faccia de Dio. Essendo questo angelo mandato, tutti da la Iustitia foron refutati per insufficienti perché tuti son de virtù finita e la offesa como la è ditto è infinita. Anche perché non è iusto e conveniente che l'homo restasse in perpetuo per questo tanto beneficio obligato a l'homo più che a dio. Anima con-

templa como tutti restorno piangenti e dolorati. Anche contempla como tutti li angeli stando prostrati avanti Dio per la tua redemptione per la loro grande charità et amore che te porta, rengratiali e pregali li piaccia mai mancare pregare Dio per te. Anche contempla: se tanto desideravano questi sancti patri uscire de le tenebre del limbo non afflittive, o poco de pena de senso, or che deve essere a l'anime dannate de le tenebre penose e perpetue del inferno! O adunque anima misera prega, piagne e suspira per non andarli".

<sup>70</sup> Si veda anche Roberto Caracciolo O.F.M., *Specchio della fede*, Zoanne di Lorenzo da Bergamo, Venezia 1495 (composto nel 1490), f. 1 r-v: "Capitolo terzo come dio volse rasonevolmente riparare l'omo lapso con la satisfatione la quale era impossibile a li huomini et alli angeli però facta da Cristo dio et homo", dove però il limbo non è menzionato (cfr. anche f. cxiii v: "se l'anima di Christo discese allo inferno").

<sup>71</sup> R.L. Füglistner, *Das Lebende Kreuz. Ikonographisch-ikonologische Untersuchung der Herkunft und Entwicklung einer spätmittelalterlichen Bildidee und ihrer Verwurzelung im Wort*, Diss. Universität Freiburg in der Schweiz, Benziger, Einsiedeln 1964, p. 111. La ricerca di Füglistner, che indicava 30 esemplari superstiti del tipo, va ora integrata con A. Timmermann, *The Avening Crucifix: Some Observations on the Iconography of the Living Cross*, "Gesta", XL, 2001, pp. 141-160, che aggiunge (a p. 141) gli esemplari scoperti in seguito a Mondovì, in Slovacchia, Polonia, Pomerania e Jutland. Cfr. anche P. Weber, *Geistliches Schauspiel und Kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge*, von Ebner & Seubert (Paul Neff), Stuttgart 1894, pp. 116-125, che indicava già 11 esempi, e G. Jászai, *Kreuzallegorie*, in *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, hrsg. von E. Kirschbaum S.J., vol. II, Herder, Roma-Freiburg-Basel-Wien 1970, p. 599.

<sup>72</sup> Su questo particolare tema si veda, oltre alla bibliografia citata alla nota precedente, anche W.S. Seiferth, *Synagogue and Church in the Middle Ages: Two Symbols in Art and Literature*, Frederick Ungar, New York 1970.

<sup>73</sup> Si sofferma in particolare su queste funzioni A. Timmermann, *The Avening Crucifix*, cit., specialmente a p. 154.

<sup>74</sup> Cfr. anche P. Bensi, M.R. Montiani Bensi, *L'iconografia della Croce Vivente in ambito emiliano e ferrarese*, "Musei Ferraresi. Bollettino Annuale", 13/14, 1983-1984, pp. 161-182.

<sup>75</sup> Rufino di Concordia, *Expositio symboli*, 12, in Id., *Scritti vari*, a cura di M. Simonetti, Città Nuova, Roma 2000 ("Scrittori della Chiesa di Aquileia, V/2"), p. 123. Per le differenze nell'interpretazione delle quattro dimensioni tra greci e latini e per la diffusione dello schema in Occidente cfr. G.B. Ladner, *St. Gregory of Nyssa and St. Augustine on the Symbolism of the Cross*, in *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr*, ed. by K. Weitzmann, Princeton University Press, Princeton 1955, pp. 88-95 e R.L. Füglistner, *Das Lebende Kreuz*, cit.

<sup>76</sup> Già R.L. Füglistner, *Das Lebende Kreuz*, cit., p. 111 e n. 3 precisava che lo schema di base dell'immagine resta in genere sempre lo stesso tranne che per quanto riguarda le diverse funzioni della mano inferiore: a) apertura del limbo, b) uccisione della morte, c) liberazione dei giusti.

<sup>77</sup> Affresco staccato conservato nella Pinacoteca Nazionale di Ferrara, cfr. A. M. Fioravanti Baldi, *Il Garofalo. Benvenuto Tisi pittore (ca. 1476-1559). Catalogo generale*, Cassa di Risparmio di Ferrara, Ferrara 1993, pp. 163-165, n. cat. 99.

<sup>78</sup> E. Riccòmini aveva suggerito il coinvolgimento nel programma di Andrea Bauria, agostiniano di Sant'Andrea e dottore in teologia, il quale, prima di pubblicare nel 1521 un'operetta apologetica antiluterana (*Apostolice postestatis contra Martinum Lutherum defensio* ristampata proprio nel 1523, ma edita una pri-

ma volta nel 1521), aveva preso parte al dibattito sollevato all'interno dell'ordine da Lutero, incappando in accuse di luteranesimo e, nel 1520, anche in una censura papale (cfr. F. Gaeta, *Bauria, Andrea*, in *DBI*, vol. 7, 1965, pp. 296-297 e *Affreschi ferraresi restaurati ed acquisizioni per la Pinacoteca nazionale di Ferrara*, cat. mostra Ferrara, Palazzo dei Diamanti, 1973-1974, a cura di E. Riccòmini, Soprintendenza alle Gallerie di Bologna, Bologna 1973, pp. 32-33). Questa proposta è stata criticata da Luisa Ciammitti, che sta preparando un nuovo studio sul tema, a partire dalla raffigurazione dei riti ebraici (ringrazio Luisa Ciammitti per una conversazione che abbiamo avuto su questo tema).

<sup>79</sup> *Di un dipinto di Benvenuto Tisi da Garofalo staccato dal muro in Ferrara descrizione del conte Camillo Laderchi*, Domenico Taddei, Ferrara 1843, p. 18. L'interpretazione di Laderchi è più probabile di quella opposta di G. Baruffaldi, *Vite de' Pittori e Scultori Ferraresi*, con annotazioni di G. Boschini, Ferrara 1844, vol. I, p. 335: "Dal piede della croce sortano altre due braccia con mani, la destra delle quali con piccola croce sta in atto d'avere aperta la porta del limbo, sulla quale vedensi alcuni santi Padri; l'altra con una chiave ha spalancata quella dell'inferno" (cit. da R.L. Füglistner, *Das Lebende Kreuz*, cit., p. 63, n. 60).

<sup>80</sup> Esibita nel 2007 nella mostra *Garofalo, the Ferrara Raphael*, 13 marzo-6 giugno 2007, San Pietroburgo, Hermitage.

<sup>81</sup> Ne esiste una riproduzione nella fototeca del Warburg Institute. L'incisione, non nota a R.L. Füglistner, porta il titolo *Opera del veneran. p.f. Vincenzo de Padova del Santo*, Francesco Rampazzetto, Venezia 1580.

<sup>82</sup> "Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum, et medium parietem maceriae solvens, inimicitias in carne sua" (*Ef.* 2, 14).

<sup>83</sup> "O gratie sante, o ineffabili doni del creatore, chi potrà mai, sviscerati fratelli, contenirsi che non dica tuttavia: tu Christo ci hai creati, salvati, e redenti dalla tirannide del diavolo, attaccando in su la Croce lo scritto dell'ubligatione, che haveva fatta per noi peccando l'antico nostro padre Adamo. Et quel braccio, che tu vedi di sotto dal canto sinistro, che tiene un martello in mano, e rompe un oscurissimo monte, ti dinota che spezzò le porte infernali, e ne trasse alla luce e gloria del cielo le beate anime de' S. Padri. Tu vedi ancora dipinti dua popoli appresso, tra gli quali vi è un muro che pare che li divida: eglino sono i dua popoli, Giudei e Gentili, di cui tutti fu fatto un popolo solo, nel giorno che morì il nostro Signore, e ciò in cotesto modo, che cadendo a terra il muro, cioè le cerimonie, che erano la cagione del dividergli, si congiunsero insieme alla fede dell'Evangelio, all'amor del quale, chi si diede con tutta l'anima si salvò, e salvarassi sempre. Et finalmente quella donna su l'asina carica di pecore, et altri animali, percossa, et amazata da lui, ti dinota la legge vecchia essere in tutto annullata, la quale era impossibile ad osservare, perchè lei solamente mostrava il peccato, et le pecore ti dimostrano la varietà de i sacrificii, che erano tenute di fare quelle genti, che presupponevano d'osservarla, i quali però non purgavano i peccati loro, come ha fatto il sacrificio nel benedetto Signore nostro Giesù Christo. In questo fratelli fidatevi, e riposatevi, ringratiandolo del suo infinito amore, che ci ha portato, e finalmente sperate per lui la salute vostra certissima."

<sup>84</sup> F. Elsig, *De Pierre Maggenberg à Hans Fries: la peinture à Freiburg au XVe siècle*, "Kunstchronik", 54, novembre 2001, pp. 530-537, a p. 535; I. Andrey, *Les statues du commandeur: essai de reconstitution des retables gothiques de l'église Saint-Jean à Fribourg*, in *Hommage à Marcel Grandjean: des pierres et des hommes*, Lausanne 1995, pp. 191-216; L. Wüthrich, *Hans Fries*, in *The dictionary of Art*, ed. Jane Turner, London 1996, pp. 787-788 e A.A. Schmid, *Hans Fries*, in *Dictionnaire biographique de l'art suisse*, Zürich 1998, pp. 352-353.

<sup>85</sup> Cfr. A. Kelterborn-Haemmerli, *Die Kunst des Hans Fries*, J.H. ed. Heitz, Strassburg 1927, tav. 4 e pp. 65-69; anche P. Ganz, *Malerei der frührenaissance in*

der Schweiz, Berichthaus, Zürich 1924, p. 144, che datava però il dipinto agli ultimi anni del pittore ("das letzte Werk, eine mystische Allegorie auf den Kreuzestod Christi"). R.L. Füglistner, *Das Lebende Kreuz*, cit., data invece l'opera 1505-1507. La tavola è oggi conservata nel museo cittadino, la cui scheda riporta la data 1506 ca. (inv. 7957).

<sup>86</sup> Così A. Kelterborn-Haemmerli, *Die Kunst des Hans Fries*, cit., p. 68: "in der unteren Bildecke harren eng hintereinander gestaffelt die unschuldigen Kinder" e G. Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, 4 voll., Mohn, Gütersloh 1972, vol. II, p. 173. P. Thoby, *Le crucifix, des origines au Concile de Trente; étude iconographique*, Bellanger, Nantes 1959, p. 223, considera l'immagine ma non dà un'interpretazione alle figure dei bambini.

<sup>87</sup> *Cristo al limbo*, 1550-1575, National Gallery of Art, Washington, Samuel H. Kress Collection, 1952.5.85. Cfr. J. Rapp, *Kreuzigung und Höllenfahrt Christi. Zwei Gemälde von Hans Mielich in der National Gallery of Art, Washington*, "Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums", 1990, pp. 65-96 (con attribuzione ad Hans Mielich e non alla bottega, e data 1558-1559). K. Tamburr, *The Harrowing of Hell in Medieval England*, Brewer, Woodbridge, U.K., 2007, p. 170 ritiene che i putti possano rappresentare i bambini non battezzati.

<sup>88</sup> Musei e Gallerie di Milano, *Museo d'Arte Antica del Castello Sforzesco, Pinacoteca*, I, Electa, Milano 1997, pp. 309-315: Giovanni da Lomazzo, *Cristo nel Limbo*, affresco strappato riportato su tela, 250 x 236 cm (inv. 439). Un adolescente la cui interpretazione come martire innocente è resa ambigua dal fatto che, a differenza degli altri padri, è raffigurato senza aureola è visibile, anche, all'estrema sinistra del rilievo con il *Cristo al limbo* che fu scolpito nel 1460 da Donatello su uno dei due pulpiti della chiesa fiorentina di San Lorenzo, dove l'episodio del limbo precede quello della Resurrezione e dell'Ascensione.

<sup>89</sup> Si tratta del *limbus puerorum* anche secondo R.L. Füglistner, *Das Lebende Kreuz*, cit., p. 60 e P. Weber, *Geistliches Schauspiel*, cit., p. 119.

<sup>90</sup> Cfr. A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Einaudi, Torino 2005, p. 174.

<sup>91</sup> Biblioteca Nazionale centrale di Firenze, *Conventi soppressi*, IV, 2555, Badia Fiorentina, Antonino Pierozzi, *Summa*, membr., 3 voll., p. III, t. XIV, f. 164. La prima parte della *Summa* fu finita di copiare dal prete Lotto della Badia Fiorentina il 13 maggio 1473 (c. ccix).

<sup>92</sup> Il punto fu discusso, ad esempio, da G. Biel (1425-1495), *Commentarii doctissimi in IIII Sententiarum libros*, apud Thomas Bozolan, Brixiae 1574, in IV, dist. IV, quaest. I, che riprendendo il passo di Pietro della Palude chiarisce che questo può valere solo per la causa della fede (non vale se il bambino viene ucciso per altri motivi, ad esempio l'odio dei genitori, o verso la patria, o verso la stessa generazione). Per la posizione di G. Biel cfr. parte terza, capitolo 1, n. 10.

## Capitolo secondo. Incertezze sul battesimo e riscritture umanistiche

<sup>1</sup> Indicazioni su questi tempi si trovano nel Concilio di Parigi del 829 e in successivi concili francesi (cfr. O. Pontal, *Les conciles de la France capétienne jusqu'en 1215*, Les éditions du Cerf, Paris 1995, p. 53).

<sup>2</sup> Si veda ad esempio G. Briacca, *Gli statuti sinodali novaresi di Papiniano della Rovere (a. 1298)*, Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 176: "Ne propter vestri negligentiam infans aliquis sine baptismo decedat, cavete". Già il benedettino

M. Chardon, *Storia de' sacramenti ove si dimostra la maniera tenuta dalla chiesa in celebrarli ed amministrarli* [tradotta da Bernardo da Venezia, M.O. Riformato], I, *Del Battesimo, della Confermazione, e dell'Eucarestia*, Gio. Battista Saracco, in Verona 1754, cap. IX (*Del tempo, in cui si battezzava. Che, tolte certe circostanze, non si battezzava indifferente in ogni tempo. Qual fosse il tempo determinato, e in quali occasioni l'ordinaria regol si variasse*), pp. 55-62, data alla fine dell'XI secolo l'inizio del cambiamento: "verso la fine dell'undecimo secolo, e nel dodicesimo si stabilì insensibilmente l'uso di battezzare i fanciulli subito nati per tema, come dice Ruberto, di non esporre una moltitudine infinita di figliuoli nati da padri cristiani a pericolo di morire senza questo sacramento". Secondo Chardon, che in quest'opera offre uno dei primi tentativi di ricostruzione della storia del battesimo attraverso un'impostazione storica e un apparato documentario piuttosto interessante, indicazioni precise sui termini temporali cominciarono a comparire anzitutto in Inghilterra, in particolare nei canoni del re Edgardo, del 963, e nel Northumberland: "nel decimoquarto dei quali s'ordina a' sacerdoti di ministrare il battesimo a tutti i fanciulli fra lo spazio di trentasette notti dopo il loro nascimento, [...] Ne' regolamenti fatti circa lo stesso tempo per sacerdoti di Northumberland nel capo decimo si dice, che i fanciulli sieno battezzati primacche passi la decima notte dal giorno della loro nascita" (p. 60).

<sup>3</sup> O. Pontal, *Les statuts synodaux*, Brepols, Turnhout 1975 ("Typologie des sources du Moyen Âge occidental", fasc. 11), pp. 45-46 ricorda, ad esempio, le discussioni nate tra il vescovo di Parigi, Maurice de Sully (m. 1198), e il vescovo di Clermont per sapere se il battesimo era valido quando veniva impartito senza pronunciare le parole *ego baptizo te* (queste parole vennero poi ritenute indispensabili con un pronunciamento di papa Alessandro III). Tutto il volume di Odette Pontal è ancora utilissimo come guida agli statuti sinodali come fonti storiche.

<sup>4</sup> Cfr., ad esempio, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims ou canons et décrets des conciles, constitutions, statuts, et lettres des évêques*, publiés par M. Th. Gousset, L. Jacquet, t. II, Reims 1863, p. 624 (sinodo di Soisson, 1403); *Synodicon Hispanum*, dir. por A. García y García, vol. VI. *Avila y Segovia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993, p. 214 (sinodo di Alonso de Fonseca, 1481, Avila). Indicazioni più precise riguardo al numero dei giorni (entro gli otto giorni) sono attestate a Oviedo già negli anni venti del Trecento (ivi, vol. III. *Astorga, León y Oviedo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1984, pp. 391-392).

<sup>5</sup> Ad esempio: entro il limite di otto giorni (pena sanzione pecuniaria ai genitori) a Segovia nel 1529 e ad Astorga nel 1553 (*Synodicon Hispanum*, cit., vol. VI, p. 512 e vol. III, p. 146); di nove e di quindici rispettivamente a Badajoz nel 1510 e a Coria nel 1537 (ivi, V. *Extremadura: Badajoz, Coria-Caceres y Plasencia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1990, pp. 68, 264-265); entro il secondo giorno a Cambrai, secondo gli atti del Concilio di Cambrai del 1567 (*Les actes de la province ecclésiastique de Reims* cit. III, Reims 1864, p. 217: "Nec susceptorum quorumvis, vel absentia, vel mora, baptismum, sine licentia parochi, differant diutius, quam ad secundum diem a partu").

<sup>6</sup> Come sottolinea O. Pontal (*Les conciles de la France capétienne* cit., pp. 32, 44-45), a partire dalla fine del XII secolo, i grandi teologi e canonisti cercarono di definire non solo l'ideologia dei sacramenti, ma anche e soprattutto la loro forma pratica in modo da stabilire, proprio attraverso la documentazione canonica e sinodale, le norme della vita cristiana.

<sup>7</sup> Si veda A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Einaudi, Torino 2005, in part. pp. 168-170 e, per la periodizzazione, W. Coster, *Tokens of Innocence: Infant Baptism, Death and Burial in Early Modern England*, in *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. by

B. Gordon, P. Marshall, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 268-269.

<sup>8</sup> Lamentele dei laici nei confronti delle lentezze del clero sono documentate, rispettivamente per l'Inghilterra e le Fiandre nel periodo precedente la Riforma, da W. Coster, *Tokens of Innocence*, cit., pp. 266-287, a p. 269 e J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandres à la fin du Moyen-Âge*, Plon, Paris 1963, pp. 90-91.

<sup>9</sup> Esempi tratti da *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, cit., rispettivamente alle pp. 443, 627 ("si vero alia pars, utpote manus vel pes, appareat solum, similiter aspergenda est, et pie credendum est, quod summus sacerdos Deus supplet defectum; sed tamen non est in terra sancta inhumandus") e 755 ("item prohibemus ne quis cadaver excommunicati, abortivi, aut alterius sepulture ecclesiastica indigni sepelire praesumat, nisi sub distantia viginti pedum a cimiterio ecclesiae parochialis").

<sup>10</sup> Cfr. R.C. Trexler, *Synodal Law in Florence and Fiesole, 1306-1518*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1971, pp. 67, 167 per queste due disposizioni del 1310 e 1327: la rubrica del 1310 esortava i genitori a battezzare loro stessi i figli in caso di assenza del prete, mentre la disposizione del 1327 metteva in guardia contro l'eccessiva diffusione di questa pratica. Diversi sinodi quattrocenteschi, per esempio quello di Toledo del 1480, vietano la pratica del battesimo in casa, pena la scomunica e multa, se non per i figli di re o in caso di emergenza ("salvo si los que se hovieren de bautizar fueren hijos de reyes o principes, en prerrogativa de su dignidad, e si no ocurrere tal necesidad por la qual no puedan yr a la iglesia a bautizar sin peligro": *Synodicon Hispanum*, cit., vol. X, *Cuenca y Toledo*, 2011, pp. 652-653).

<sup>11</sup> Sul conflitto intorno ai sacramenti tra Chiesa e famiglia, e per la tesi della vittoria della prima istituzione sulla seconda nel lungo periodo, cfr. J. Bossy, *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, "Past and Present", n. 47, 1970, pp. 51-70 e Id., *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Einaudi, Torino 1998, pp. 3-58.

<sup>12</sup> "Magnifico et honorando charo mio maggiore, per una lettera del banco ho visto sete avisato del fanciullo al vostro Troyolo nato, el quale, perché al presente lui non si trova in la città et in suo luogho, dite per farlo batizare se bisogna vostra prochura, perché cie fò uno pocho de dubio et ancho per seghuire l'amonizione de' valenti predichatori che amonischono e' fanciulli se debian presto batizare. Et però el fanciullo è batizato, e 'l suo nome Paolo in reverenza de Santo Paolo grazioso e lui se rechò el nome ché la notte de Santo Paolo nacque: Christo benedetto et esso Santo Paolo li prestonno vita, e senpre in bene adoprano. Per hora non se può altro fare: a la cressima v'aviseremo a tempo porrete comandare e, sechondo comanderete, seguiremo in esso et in hone altro afare", Archivio di Stato di Firenze, *Mediceo avanti il Principato*, filza VI, doc. 62, 16 febbraio 1448 (stile comune?), Savere de Savere a Giovanni di Cosimo de' Medici, da Perugia. Ringrazio Luca Boschetto per avermi segnalato queste lettere. D. Herlihy, *Medieval Children*, in *Essays on Medieval Civilization*, ed. B.K. Lackner, K.R. Philip, University of Texas Press Austin 1978, p. 126, fornisce un esempio di manuale per confessori del Quattrocento in cui sono condannati coloro che permettono che un figlio muoia senza battesimo. Sugli aspetti sociali cfr. anche C. Klapisch-Zuber, *Compérage et clientélisme à Florence (1360-1520)*, "Ricerche storiche", XV, 1985, pp. 61-76.

<sup>13</sup> "Magnifficho chompare charissimo, essendo a queste di tornato da Villa, Savere m'a detto della lettera a'no(i) è scritta *testé* del banco per una parte, e dicieme Savere lui v'a risposto e avisatove chome per buona chagione el fanciullo fo batizato, perché deli a pocho che naqqe e stette molto gravato. Hora per

gratia de Dio è bene guarito, siché vi pregho per hora, charo mio chompare, m'abbiate per eschusato. Alla cresima restorerò che venisero a tempo porrite provedere a quello serà da ffare e, sechondo chomanderete, seghuirò in questo et in hone altro affare" (ivi, doc. 63, 2 marzo 1448, Troiolo de Savere a Giovanni di de' Medici, da Perugia).

<sup>14</sup> "Porque polla negligencia de muitos padres e madres e ainda por su ponna, por tomarem mais padrinhos e madrinhas dos que o direito manda ou por aguardarem alguuns que venham de fora pera os tomarem por conpadres, muitas vezes acontece muitas criaturas morrem sem bautismo e seerem dapnados nom por culpa sua [...]. Porém mandamos [...] qus as levem aa egreja a baupitizar, e assi lho requeiram cada diia ataa os oyto dias do seu nascimento da criatura", *Synodicon Hispanum*, cit., vol. II. *Portugal*, 1982, pp. 102-103, e si vedano indicazioni simili anche alle pp. 434 (Valença do Minho, 1444), e p. 398 (Porto, 398).

<sup>15</sup> Ivi, vol. I. *Galicia*, 1981, p. 236. Lo stesso paragrafo degli atti del sinodo di Orense, celebrato dal vescovo Francisco Manrique de Lara, nel 1543-1544 segnala un altro "grande errore" presente nella diocesi: "che molte persone aspettano a battezzare i propri figli il tempo di un mese, e anche un anno circa, facendo intorno a questo certe considerazioni vane e superstiziose" (trad. mia). Le considerazioni in questione non sono specificate.

<sup>16</sup> "Perhò che tu hai dicto che assai di questa materia hay tractato quanto è sufficiente ad uno christiano merchadante. Molte volte ho udito predicatori che quando sonno per tractare una bella materia lasseremo l'animo de li auditori suspexo, dicendo la materia è alta et non la potresti comprehendere. Et molte volte vogliano scusare la loro ignorantia imponendola ali auditori, et perho la materia è bella, e fino a qui assai comprehendo." Cfr. *Dialogo de la immortalità de l'anima, extrato de theologia et de philosophia, vulgarizato dal excelente philosopho maistro Iacomo Ca(n)phora da Zenova del ordene de li predicatori*, Vicenza 1477, c. b2r (consultata l'edizione mutila della Biblioteca Universitaria di Pisa). "De la pena del peccato originale" e "de li puti nel limbo se sostengono pena sensibile" si parla nei capitoli XII-XXIII (cfr. *infra*, n. 17). Il *Dialogo* fu copiato in differenti esemplari manoscritti, anche pregiati, ed ebbe almeno otto edizioni a stampa in diverse città italiane, a partire da quella di Roma, 1472. Cfr. R. Zappieri, *Campora (Canfora)*, *Giacomo*, in *DBI*, vol. 17, pp. 581-584.

<sup>17</sup> "Et parlando decta Isabetha delle pene diverse dixevi esser gran pianto et gran lamento ne' tormenti et non esservi diavoli nel decto Purgatorio. Et di poi più di socto io vidi i linbo il quale dice esser luogo tenebrosissimo et obscurissimo et più sentì nel decto limbo molti ma che niuno ne poté vedere. Essendo domandata la decta fanciulla d'alcuni ch'erano quivi in che modo aveva potuto vedere questo luogo et conoscere se egli era luogo sì oscuro chome tu dì, rispuose incontanente la decta fanciulla io lo viddi come a Dio piacque, io veggo che tu mi vuoi apunctare nel parlare. Et doppo questo io fu menata allo inferno [...]." Questa relazione delle visioni di Elisabetta, inviata nel 1468 da un monaco benedettino di Perugia ai monaci della Badia Fiorentina, è conservata a Firenze, Biblioteca Riccardiana, cod. 1305, cc. 41r-46r, *Copia d'una lectera di don Simone Monaco di Perugia a' monaci della Badia di Firenze nel 1468 d'una visione d'una fanciulla perugina di nove anni* (il passo citato è alle cc. 43v-44r) Il documento fu segnalato da V. Zabughin, *L'oltretomba classico medievale dantesco nel Rinascimento*, parte I, *Italia: secoli XIV e XV*, Olschki, Firenze-Roma 1922.

<sup>18</sup> "Dixe nel paradiso celestiale non si mangia ma sì nel paradiso teresto, domandai lei fusti tu nel paradiso teresto dixi di sì, che ve sonvi pochi mangiano fructi perfecti et così legumi et essendo io menata per lo paradiso dagli ange-

li per terra trovai di molti belli fructi et arbori bassi et puosi pigliaredi terra li fructi presine uno et mangialo era dolcissimo" (*Copia d'una lectera*, cit., c. 43v).

<sup>19</sup> Cfr. ivi, c. 45v. Sul fenomeno dei profeti e santi bambini, soprattutto nel Seicento, cfr. P. Scaramella, *I Santolilli: culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997.

<sup>20</sup> "Attamen considera bonitatem, et misericordiam meam. Ego enim sicut dicit magister, facio illis virtutem, qui non habent virtutem. Ego ex multa charitate omnibus illis, qui baptizati sunt, et infra annos discretionis moriuntur do regnum caelorum, sicut scribitur. Complacuit patri meo talibus dare regnum caelorum. Adhuc etiam ex pietate mea facio cum infantibus paganorum misericordiam. Nam quicumque eorum infra annos discretionis moriuntur, quia ad cognitionem facie meae venire non possunt, venient in locum quandam tibi non licitum scire, ubi sine cruciatu morabuntur": *Revelationes S. Brigittae, olim a Card. Turrecremata recognitae, nunc a Consalvo Duranto a sancto Angelo in Vado presb. et sacrae theol. profess. notis illustratae. Locis etiam quamplurimis ex Manuscriptis Codicibus restitutis, ac emendatis. Cum duplici indice, altero textus, altero vero notarum*, cum privilegio Summi Pontificis, apud Stephanum Paulinum, Romae 1606, l. II, caput I, p. 99. Cfr. anche l. III, caput 28, p. 216 (dove si accenna alla mancanza di luce, che però è ben diversa da un vero supplizio: "aliter qui ex sola originalis peccati noxa tenebantur quorum plaga, et si in carentia divinae visionis, et lucis electorum consistit. Misericordiae tamen et gaudium per hoc appropinquant, quod ad horrorem suppliciorum non perveniunt cum pravorum operum effectum non habebant") e l. V, interrogatio 6, quaestio I (relativa al destino dei feti abortivi): "quamvis propter baptismi carentiam non videant faciem meam, vicini tamen appropinquant misericordiae, quam poenae, sed non sicut electi mei".

<sup>21</sup> Cfr. M. Bloch, *La vita d'oltretomba del re Salomone* [1925, 1963], in *Storici e Storia*, a cura di É. Bloch, Einaudi, Torino 1997, p. 198.

<sup>22</sup> *Revelationes S. Brigittae*, cit., p. 101: "Dubitari minime potest, pueros, qui sine baptismo ante rationis usum obierunt, et si poenae sensus non crucientur, poena tamen damni affectos esse, quae maxima est ut habetur in c. firmissime etc. Nulla praeter, cum Gloss. de consecr. D. 4 et probat d. Th. 3 p. q. 1. art. 5 ad 2. Hoc ergo quod scribitur hic, sine cruciatu morabuntur, vel intelligendum de poena sensus, vel etiam damni, quae in divinae visionis privatione consistit, de qua quia illos non dolere plures Doctores affirmant, ideo hoc loco sine cruciatu esse dicuntur, quare autem non doleant multae rationes afferri solent, sunt qui dicunt, quia non propria voluntate, sed alterius culpa in illam poena inciderunt, per quam damnati sunt, alii vero eos non dolere opinati sunt, quia sapiens non dolet regulariter de eius amissione, ad quod nec ius obtinuit, nec facultatem aliquam, aut proportionem habuit, neque enim Rustici filius tristatur, quod ad imperium minime possit pervenire, cum nullum ad id, nec ius, nec proportionem, nec facultatem, nec ex principiis naturalibus, neque ex baptismi sacramento, ut sic ex meritis Christi ad eam visionem elevarentur, inde consequens sit, nec eos ea de re dolere. Postremo quidam non improbabiler asseruerunt, id provenire ex defectu cognitionis, quam non habuerunt illius visioni. Dolor enim, et gaudium cognitionem supponunt illius, de quo quispiam vel tristatur, vel gaudet, et licet pueri non baptizati naturalem cognitionem visionis divinae habuissent, non tamen fuisset satis, exigitur enim cognitio fidei, quae in baptismo infunditur, nec obstat huic, quod quispiam posset obiicere, quod etiam sic nec baptizati possent gaudere divina visione, ad quam evecti sunt, nam cum ipsi fidei receperint in baptismo, et ad Dei visionem veniunt, non potest eis tantum bonum latere, quo summopere gaudent, sed hac de re legendus est D. Tho. in 2.



d. 32. q. 2 et in q. disputatis de malo, et Henricus Gand. Quodlib. 6. q. 21. Durand. in 2. d. 33. q. 3" (Consalvo Durante).

<sup>23</sup> Per la diffusione europea di questo fenomeno, si veda J. Gélis, *Les Enfants des Limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Louis Audibert, Paris 2006, con bibliografia precedente, e più avanti, parte terza, capitolo 3.

<sup>24</sup> Si veda, ad esempio, quello discusso da M. Sensi, *Conflitti di giurisdizione in merito ad un santuario terapeutico di frontiera: S. Maria delle Grazie di Rasiglia*, in *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984, pp. 239-277. La data di fondazione della chiesa rurale di Santa Maria di Rasiglia è il 1450 (si veda il relativo atto notarile pubblicato in appendice da Sensi), ma è difficile datare la leggenda di fondazione del pellegrinaggio secondo cui "una donna di Roviglieto, di notte, involontariamente, soffocò il proprio bambino che dormiva tra lei e il marito. Appena se ne accorse, il giorno non fosse ancora spuntato, depose il bambino in una cesta e avvolto con fasce, con il marito, si incamminò verso il santuario della Madonna delle Grazie. Giunta sul punto dove si scopre il campanile del santuario, luogo che oggi viene indicato come il campo della comune e punto di incontro delle processioni di Roviglieto e di Rasiglia, il bambino risuscitò. Da qui in ricordo l'annuale pellegrinaggio" (ivi, p. 262).

<sup>25</sup> F. Planciade Fulgenzio, *Definizione dei parole antiche*, intr., testo, trad. e note a cura di U. Pizzani, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968-1969, pp. 28-29: "In passato gli antichi chiamavano *suggrundaria* i sepolcri dei bambini che non avessero ancora compiuto i quaranta giorni [*sepulchra infantum qui necdum quadraginta dies implissent*], e ciò sia perché ad essi non conveniva propriamente il nome di *busta* non essendovi ossa da bruciare, sia perché la mole del corpicino non era tale da creare un ingombro; onde anche Rutilio Gemino nella tragedia *Asianatte* dice: "Tu, o infelice, ti lamenti di un piccolo loculo migliore di un sepolcro" (e pp. 5-7 per la datazione dell'opera di Fulgenzio e il problema della sua identificazione con Fulgenzio di Ruspe). Secondo G. Pennisi, *Fulgenzio e la "Expositio sermonum antiquorum"*, Le Monnier, Firenze 1963, p. 132, la voce "suggrundaria" è tra le quattro che "non sembrano trovar riscontro nell'*usus* della latinità", ma è riportata dai glossatori che la associano a *sepulchra* ("subgrundaria sepulchra", C.G.L. V. 611, 48), e si riconnette a *subgrunda*, *subgrundatio*, *subgrundium* usate da Varrone, Vitruvio, Plinio (come termini esclusivamente architettonici). Cfr. anche E. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon, Typis Aldimani*, Prato 1865, s.v. "subgrundarium", II, n. 2, che riporta la citazione da Fulgenzio, avanzando l'ipotesi che i corpicini dei bambini fossero posti sotto le gronde, come i nidi delle rondini ("credo, quod, ut hirundinis nidus, ita exiguo pueri corpuscolo subter subgrundas loculos esse possit. Hinc *Inscript.* apud Maff. Mus. Ver. 448, 2. et Murat 1755, 2. Protectum ante ollaria sua impensa Dis Manibus fecer.").

<sup>26</sup> F. Planciade Fulgenzio, *Definizione dei parole antiche*, cit., p. 89 (note critiche ed esegetiche). Si veda tutta la nota n. 7 per ulteriori elementi di commento sull'esposizione di *suggrundaria* (pp. 89-90).

<sup>27</sup> Si veda la scheda dedicata alla Madonna delle Grondici di Tavernelle, Panniciale (PG) in *Censimento Santuari Cristiani in Italia* consultabile al link <http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it/Default.htm>

<sup>28</sup> Prima del 1456, Marianna da San Sisto di Perugia fu accusata di aver compiuto fatture servendosi di "ossibus pueri pagani non baptizati, que ossa fodit et cavavit de quadam gronnaria ecclesie S. Iohannis de castro Pile ubi dicti pueri pagani iacent sepulti" (U. Nicolini, *La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo con i testi di sette processi a Perugia e uno a Bologna*, "Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria", LXXXIV, 1987, pp. 5-87, alle pp. 58

sgg., cit. in M. Sensi, *Santuari del perdono e santuari eremitici "à répit". Esempi umbro-marchigiani*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaries*, sous la direction d'André Vauchez, École française de Rome, Roma 2000, pp. 215-239, a p. 220, n. 19).

<sup>29</sup> Secondo la scheda citata sopra, alla nota 27, l'immagine alluderebbe alla leggenda di fondazione del santuario, secondo cui "in un bosco vicino al paese era posta un'edicola da tempi remotissimi con l'effigie di Maria. Davanti all'edicola avvenne il miracolo del bambino resuscitato in seguito alle preghiere dei suoi genitori". Pronunciarsi su questa leggenda mi sembra difficile; come attestazione del miracolo, ritengo più rilevante il documento iconografico che abbiamo a disposizione, che può essere datato al 1495 circa.

<sup>30</sup> Cfr. E. Ragni, *Armanningo da Bologna*, in *ED*, vol. I, pp. 377-379; G. Ghinassi, *Armanningo da Bologna*, in *DBI*, vol. 4, 1962, pp. 224-225.

<sup>31</sup> "Intorno all'olmo del quale io favello, era uno cerchio a modo d'uno grande tino. Questo è murato di uno sottiletto muro, largo e grande [...]. Dentro da questo s'udiano mutoli, sordi con imperfette voci. – Chi son questi? – disse allora Enea. Quella [sc.: la Sibilla] rispuose e disse: – Questi sono quegli i quali, piccioletti, a morte furono tratti dalle poppe delle care loro madri. Costoro per loro non sostengono pena, ma per lo peccato del primo parente: i quali se vivi battezzati furono, qui si purgano dello altrui peccato. Poi che sono purgati, passano in quelli Eliso dove i beati hanno loro riposo. Se carestia ebbono del battezzato, la pena e colpa è pure di coloro per cui difetto non furono lavati; ma non però che di qui si mutino perfino che il Creatore non li sovvene", in N. Tommaseo, *Inferno d'Armanningo*, in *Id.*, *Commento alla "Commedia"*, a cura di V. Marucci, Salerno Editrice, Roma 2004, t. I, pp. 738-752 [Prose finali, VI], a p. 740. "In alcuni codici dopo 'tino' nel periodo seguente è soggiunto: 'lo quale si chiama limbo'" (cfr. *ivi*, n. 12). L'"olmo" si trova al centro di un chiostro, chiamato vestibolo, che "intornia" la porta dell'inferno; sotto l'olmo stavano tante figure "paurose, pallide e scure" che rappresentano "le anime di quei perduti corpi che bene né male fecero nel mondo, ma, come cattivi, menar lor vita senza frutto, non conoscendo Dio, come somnio che per vaghezza passa; né di lor lasciaro alcuno buon frutto" (cfr. *ivi*, p. 739). La *Fiorita* è ancora in buona parte inedita (*ivi*, p. 738, n. 1). Cfr. anche G. Ghinassi, *Armanningo da Bologna*, cit.; D'Ancona, *Origini del teatro italiano libri tre con due appendici sulla rappresentazione drammatica del contado toscano e sul teatro mantovano nel sec. XVI*, Bardi, Roma 1996, pp. 492, n. 3, e 493.

<sup>32</sup> In *Par. XXXII* i bambini nati dopo l'avvento di Cristo e morti subito dopo il battesimo sono descritti invece nella *rosa* dei beati (B. Nardi, *I bambini nella candida rosa dei beati*, "Studi danteschi", XX, 1940, poi ristampato in *Id.*, *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 317-334).

<sup>33</sup> Cfr. M. Fournié, *Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, Les éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 429-430.

<sup>34</sup> Nel *Tractato como la beata Francesca fu menata in spirito da l'angelo Raphaello ad vedere le pene che pateno l'anime nello inferno*, di cui si conserva una redazione del 1469 (si veda R. Incarbone Giornetti "Tractati della vita et delli visioni" di Santa Francesca Romana, Aracne, Roma 2014). Per un profilo biografico di Francesca Bussa, che nel 1395 o 1396 sposò il *nobilis vir* Lorenzo de' Ponziani abitante in Trastevere nella parrocchia di Santa Cecilia e che nell'agosto del 1425 fondò una comunità di oblate, sotto la guida spirituale dei benedettini della Congregazione di Monte Oliveto, cfr. A. Esch, *Francesca Bussa (Francesca Romana)*, *santa*, in *DBI*, vol. 49, 1997, pp. 594-599.

<sup>35</sup> "Stando essa humile ancilla de Cristo de ciò molto sbigottita et acterrita,

la sopradicta compagnia, la quale se sentiva allo suo lato dextro, la quale era l'angilo Raphaele, conforsò essa beata che non temessi. Et vide in uno angulo o vero cantone, poco socto alla intrata dello inferno, certo luoco lo quale era lyngo; nello quale fuero li sancti patri, lo quale era seperato et sta sopra allo dragone et allo principe legato dicti de sopra, et era luocho puosto, sopra tucti altri luochi dello inferno. Nello quale non era fuocho, né fredo, né serpenti, né altri demonii, né pucca, né strillare, né blasfemare et né altra pena nisuna, ma solamente ce era tenebra; et in esso luoco erano li pargoli li quali moriero senza baptismo. Vide essa beata l'anime delli dicti pargoli assise tucte volte una da l'altra, et tenevano li gobiti sopra li ginocchi loro et le mano alli loro occhi apparate; et non avevano altra pena salvo che tenebra. Anche lo dicto lyngo era diviso in tre luochi: uno del sopra, nello quale erano l'anime de pargoli concepti da cristiani muorti senza baptismo: et nello luoco de mieso del dicto lyngo ve stavano l'anime de pargoli concepti da iudiei, nel quale luoco era maggiore obscurità; et nello terso luoco, lo quale stava più socto che li dicti doi, nel quale era maggiore tenebra che nelli altri doi dicti, stavano l'anime de pargoli concepti de compari et de commare, et de homini et femine religiose, et de sacerdoti et de monache, perché moriero senza lo baptismo". M. Pelaez, *Visioni di s. Francesca Romana. Testo romanesco del secolo XV riveduto sul codice originale con appunti grammaticali e glossario*, "Archivio della Società Romana di Storia Patria", vol. XIV, fasc. I-II, 1891, pp. 365-409, alle pp. 374-375 (*Delli pargoli li quali moreno senza baptismo*), dal ms. conservato in Archivio Segreto Vaticano, Arm. XII, cap. I, n. 23 (datato 1469); cfr. con G. Mattiotti, *Il dialetto romanesco del Quattrocento: il manoscritto quattrocentesco di G. Mattiotti narra i tempi, i personaggi, le "visioni" di Santa Francesca Romana, compatrona di Roma*, a cura di G. Carpaneto, Nuova Editrice Spada, Roma 1995, pp. 267-268 (dal testo conservato nell'Archivio del monastero di Tor de' Specchi, canc. IV, n. 4). L'edizione latina è invece in S. Francesca Romana, *Trattati latini di Giovanni Mattiotti*, ed. critica di A. Bartolomei Romagnoli, Città del Vaticano 1994.

<sup>36</sup> Guibert de Nogent, *Autobiographie*, Les Belles Lettres, Paris 1981, per cui cfr. J.-C. Schmitt, *Les revenants. Les rêves de Guibert de Nogent*, in *Les corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, Paris 2001, pp. 263-294.

<sup>37</sup> M. Pelaez, *Visioni di s. Francesca Romana*, cit. (continuazione e fine), vol. XV, fasc. I-II, 1892, pp. 251-273 (*Sequitur lo tractato como la beata Francesca fu menata in sancta visione ad vedere lo luoco del Purgatorio*). La stessa visione tripartita del purgatorio è riportata anche negli atti del processo del 1440: "deinde ducta fuit ad purgatorium et ibidem vidit tria loca scilicet locum infimum ignis ardentis et penas ibidem inflictas animabus, illusiones demonum; deinde secundum locum in quo sunt anime non tantum punite; deinde superiorem locum ipsius purgatorii ad quem descendunt anime puerorum nuper baptizatorum; deinde ducta fuit ad videndum gloriam summi Dei et angelorum cum animabus beatis" (testimoni di questa deposizione sono lo stesso prete Giovanni Mattiotti e cinque donne), cfr. *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani (Santa Francesca Romana). 1440-1453*, a cura del p.d. P.T. Lugano, abate O.S.B., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1945, p. 85.

<sup>38</sup> La notizia che nel 1440 Bernardino avrebbe tenuto un panegirico di Francesca è riportata in una biografia di quest'ultima citata da R. Manselli, *Bernardino da Siena, santo*, in *DBI*, vol. 9, 1967, p. 221. Sui soggiorni e le prediche di Bernardino a Roma, nel 1424 (forse 25-28 giugno), nel 1426 e dopo l'assoluzione dall'accusa di eresia nel 1427 quando, per riabilitare il frate, il monogramma di Cristo fu portato con una processione solenne per le strade di Roma e gli fu concesso di predicare a San Pietro e nelle principali basiliche della città (il breve

processo in curia si tenne tra il maggio e il giugno 1427), cfr. E. Longpré, O.F.M., *S. Bernardin de Sienne et le nom de Jésus*, "Archivum franciscanum historicum", XXVIII, ff. III-IV, 1935, pp. 443-476, alle pp. 458 n. 5, 460-461 n. 5 e 471. Il successo delle prediche romane successive al processo nel 1427 fu enorme secondo quanto era stato raccontato ad Ambrogio Traversari (cfr. ivi, p. 472: "ac omnipotentia gloriosissimi et victoriosissimi Nominis Jesu per universam curiam Romanam et omnem populum ex inimicissimis sibi amicissimos fecit et in cognitionem divinarum rerum [...]").

<sup>39</sup> G. Barone, *L'immagine di Santa Francesca Romana nei processi di canonizzazione e nella vita in volgare*, in *Una santa tutta romana. Saggi e ricerche nel VI centenario della nascita di Francesca Bussa dei Ponziani (1384-1984)*, a cura di G. Picasso, L'Ulivo, Monte Oliveto Maggiore 1984, pp. 57-69, a p. 67, secondo cui "queste visioni sono essenzialmente pittoriche". Barone non commenta la visione del limbo (cfr. O. Moroni, *Le visioni di s. Francesca Romana tra Medioevo e Umanesimo*, "Studi romani", 21, 1973, p. 164). "Tutto richiama alla mente lo splendore miniaturistico del tardo-gotico" secondo C. Frugoni, *Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi*, in *Temi e problemi della mistica femminile trecentesca*, Todì, 1983 (Convegni del centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 20), Maggioli, Rimini 1983, pp. 37-39 (dove si parla anche del metodo che dietro alla visione "cerca il quadro che l'ha suggerito"). Cfr. anche V. Bartocetti, *Le fonti della visione di S. Francesca Romana*, "Rivista storica benedettina", 13, 1922, pp. 13-40; A. Monaci, *La divina Commedia e le visioni di S. Francesca Romana*, "Rivista Storica Benedettina", 16, 1925, pp. 12-28; A. Rossi, *Gli affreschi di Tor de' Specchi relativi alla vita di santa Francesca Romana*, "Rivista storica benedettina", 3, 1908, pp. 19-39: un primo ciclo di affreschi datati 1468, con 26 scene in cui sono raffigurati miracoli e visioni di Francesca, e un secondo composto da affreschi monocromi del 1485 collocato nella sala vicina, che mostra le tentazioni della santa e le sue battaglie con i demoni (le didascalie seguono il testo volgare della vita di Mattiotti, ma dalla bibliografia non risulta che gli affreschi comprendessero la visione del limbo).

<sup>40</sup> M. Fournié, *Le ciel peut-il attendre?*, cit., p. 438.

<sup>41</sup> A. Prosperi, *Dare l'anima*, cit., e in part. le pp. 270-271.

<sup>42</sup> Cfr. ACDF, St. st. O1-f, f. 6. *Censura revelationum factarum a quadam muliere per vocem quandam quae asseritur divina*, Fermo 1615, dalle *Revelationes* allegate al fascicolo, cc. 472v-473: "La voce mi condusse mentalmente in paradiso e mi disse che il Paradiso haveva quindici porte rivolte verso i christiani, nelle quali si vedevano scolpiti i quindici misteri di Nostro Signore e nella prima porta la sua Crucifixione, e si vedevano tanto da quelli che stavano dentro del paradiso quanto da quelli che stavano fuori essendo trasparenti; et entrata in esso mi fece vedere i figliuoli battezzati morti inanzi l'uso della ragione, fra quali viddi N. mio figliolo morto in età d'un anno in gran gloria, qual dimandato da me mi disse che quella gloria gli veniva per essersi contentato solo del mio latte, et haver ricevuti alcuni schiaffi da me; e replicandogli io come questi schiaffi gli potessero esser stati meritorii non havendo egli all'ora l'uso della ragione, un angelo vicino mi rispose che Iddio per haver previsto che tanto gli haverebbe presi volentieri se fosse stato grande con l'uso della ragione lo premiava di tanta gloria. La voce mi disse anco che detto mio figliolo haveva quella gran gloria insieme con quelli altri figlioli uguali a lui, perché erano stati preservati dal peccato originale; e, dimandandoli io come poteva essere questo havendo io havuto marito, la voce mi concluse che detto mio figliolo fu conceputo in me miracolosamente senza seme o concorso di mio marito provandolo con questo argomento, che Iddio ha creato il tutto di niente, onde ha potuto anco concepir il detto figliolo senza concorso di marito, il che mi diede occasione di raccordarmi che

tutto il tempo ch'io fui maritata non seppi mai come si facesse l'atto matrimoniale [...]. La qual voce mi soggiunse poi, che da questo potevo conoscere ch'era verissimo che Sant'Anna haveva concepito la Vergine senza concorso di San Gioachino".

<sup>43</sup> Tra le opere poetiche ispirate alla *Commedia* che narrano viaggi dell'anima nell'aldilà e che comprendono la menzione del limbo figurano anche il *Giardeno* dell'abruzzese Marino Jonata (cfr. F. Ettari, *El Giardeno of Marino Jonata Agnonese, an Italian Poem of the Fifteenth Century (part II)*, "Romanic Review", XIV, aprile-settembre 1923, n. 2-3, p. 153); l'*Opusculo novo del summo bene del Cielo et del mundo cum tutte l'arte e scientie che fano l'homo felice in questo vita et nel altra novamente composto per lo excelentissimo poeta miser Augustino Almadiano viterbese*, per Iacobum Mazochium Romanae Accademiae Bibliopolam, Romae, Anno salutis 1513, die xx octobris, dedicato ad Agostino Chigi.

<sup>44</sup> G.J. van der Sman, *Il "Quatiregio": mitologia e allegoria nel libro illustrato a Firenze intorno al 1500*, "La bibliofilia", a. XCI, 1989, dispensa III, pp. 237-265. Sull'autore cfr. R. Negri, *Frezzi, Federico*, in *ED*, vol. III, p. 56.

<sup>45</sup> Frezzi accolse i frati predicatori del convento di Fiesole, tra cui il futuro arcivescovo di Firenze Antonino Pierozzi, che si erano rifugiati presso il convento domenicano di Foligno, in seguito alla defezione del generale Tommaso da Fermo, divenuto seguace del papa scismatico Alessandro V. Prima di diventare vescovo, carica con cui partecipò al Concilio di Costanza durante il quale morì nel 1416, Frezzi aveva conseguito il titolo di *magister* in teologia e, dopo essere passato per Perugia, Firenze, Pisa, Bologna e Lucca, aveva ricoperto dal 1400 al 1403 l'incarico di priore generale della provincia romana (cfr. anche S. Foà, *Frezzi, Federico*, in *DBI*, vol. 50, 1998, pp. 520-523).

<sup>46</sup> Sulla cultura della corte folignate cfr. *Il palazzo Trinci di Foligno*, a cura di G. Benazzi e F.F. Mancini, Quattroemme, Perugia 2001.

<sup>47</sup> Dell'opera, di cui esiste un'edizione moderna solo del primo libro (M. Roke, *De anima peregrina poema di fra Tommaso Sardi domenicano del convento di Santa Maria Novella in Firenze*, "Smith College Studies in Modern Languages", vol. X, n. 4, 1929), si conoscono cinque codici, quattro dei quali già segnalati da Vincenzo Fineschi (*Saggio di un poema inedito intitolato Anima Peregrina estratto da un codice della libreria del Convento di S.M. Novella dal p. Vincenzo Fineschi, archivista del medesimo convento*, Francesco Moücke, in Firenze 1782): un manoscritto con commento probabilmente autografo, tuttora nell'Archivio del convento di Santa Maria Novella, I.B.59; due esemplari della Nazionale di Firenze, uno dei quali dedicato a Pier Soderini nel 1511 (Banco Rari, 17 e 46); un codice corsiniano dedicato nel 1513 a Leone X e illustrato da Attavante degli Attavanti (cfr. *Il trionfo sul tempo. Manoscritti illustrati dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma 2002, pp. 264-269, con tre riproduzioni, scheda a cura di M.C. Paoluzzi); un codice Laurenziano (Plut. XLI. 24). Cfr. C. Nardello, "Anima Peregrina". *Il viaggio dantesco del domenicano Tommaso Sardi*, "Miscellanea marciana", 17, 2002, pp. 119-176.

<sup>48</sup> Il poema fu comunque ricordato in un elogio, forse di circostanza, di Leandro Alberti, che tuttavia ne attesta una certa notorietà (*De viris illustribus Ordinis Praedicatorum libri sex in unum congesti autore Leandro Alberto Bononiensi viro clarissimo*, in aedibus Hieronymi Platonis expensis Io. Baptistae Lapi, Bononiae 1517, f. 154: "Thomas Mattaei florentinus ingens volumen carminum vernaculo sermone contextuit, ut merito comparari Danti Florentino tam in concinnitate carminum, dulcedine ac elegantia, quam in sententiarum gravitate possit", cfr. J. Quétif, J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Ballard-Simart, Lutetiae Parisiorum 1719-1721, vol. II, p. 38).

<sup>49</sup> Archivio del convento di Santa Maria Novella, ms. I.B.59, Tommaso de

Sardi da Firenze, O.P., *Anima peregrina*, con commento autografo (1509-1515). Ringrazio il padre archivista Emilio Panella per le informazioni fornitemi sul manoscritto.

<sup>50</sup> Ivi, c. 80v.

<sup>51</sup> Ivi, c. 82r.

<sup>52</sup> Ivi, c. 80v.

<sup>53</sup> Avverte l'autore che l'episodio fu narrato da un viaggiatore di nome Bartolomeo Lapacci, cfr. ivi, c. 81r.

<sup>54</sup> I. Venchi, *Sardi, Tommaso*, in *ED*, vol. V, p. 36.

<sup>55</sup> Donato Acciaiuoli, Giannozzo Manetti e Vespasiano da Bisticci ebbero uno scambio epistolare sull'argomento, cfr. G.M. Cagni, *Vespasiano da Bisticci e il suo epistolario*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969 ("Temi e Testi", 15), pp. 125-128 e C. Franceschini, *Dibattiti sul peccato originale e sul limbo a Firenze (1439-1450)*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 215-254.

<sup>56</sup> *Comento di Christophoro Landino fiorentino sopra la Comedia di Danthe Alighieri poeta fiorentino*, Nicolò di Lorenzo della Magna, Firenze 1481, a *Inferno* IV, 25-42: "Ma perchè in questo luogo dimostra el poeta l'anima de' parvoli, a' quali el bapesimo non ha lavato el peccato originale, el quale è debito di pena contracto dalla colpa del primo padre, stimo sarà grato a gli orecchi del lectore udire con brevità qual iustitia patisca che gl'innocenti parvoletti, e quali nè per libero arbitrio nè per volontà hanno potuto peccare, sieno privati della visione divina nella quale consiste la nostra beatitudine, essendo scripto: 'quod filius non portabit iniquitatem patris'; et altrove: 'anima que peccaverit ipsa morietur'. Ma prima è da intendere che el peccato originale è manchare d'originale iustitia, la quale era debito nostro havere. Fu facto l'huomo da Dio recto. Ma lui per partirsi dal suo creatore si fece debole et infermo, et soctomessesi a infiniti modi di pecare. Era adunque Adam con tanta rectitudine creato, che in lui le chose inferiori erono subgette alle superiori. La carne in forma era soctoposta all'anima che niente gli potea adivenire, perchè havessi a insurgere contra all'anima. Et similmente era soggetto l'appetito alla ragione. Questa era iustitia divina, perchè richiede la giustitia che sempre gli inferiori sieno sobto e superiori; et chiamavasi originale, perchè Adam dalla sua origine da Dio quella haveva ricevuto, et per origine s'haveva a trasferire ne' suoi descendent, perchè havevono a essere chome membra d'Adam. Ma poi che Adam si ribellò dal suo superiore Idio, richiese l'ordine della giustitia, che le chose sue inferiore si ribellassino da lui; et chosì la carne si ribellò dall'anima, et per questo caddono in lei contrarie dispositioni. Onde quella che potea non morire, pel peccato per necessità muore. Et similmente l'appetito si ribellò dalla ragione. Il perchè cholui che per sua rectitudine potea non morire et non peccare, cadde in necessità di morire et di peccare. Ma per non esser prolixo diremo, chome scrive Egidio, che havendo Dio perfectò et assoluto l'huomo con la giustitia originale, dipoi per sua spontanea liberalità et per gratuito dono gli concedecte, oltra alla sua natura, che mentre che stessi senza peccato potessi fruire el divino conspecto. Il perchè harebbe potuto Adam, se si fussi conservato in stato d'innocentia, lasciarci per legge d'heredità tanto dono. Ma non si conservando, lo perdè innanzi che noi nascessimo, et perduto non cie lo potè lasciare. Il che meglio s'intenderà per questo exemplo. Uno huomo d'arme per havere rinfrancata la battaglia, et essere stato cagione della victoria, hebbe dal re in premio delle sue virtù una città. Dipoi diventando traditore, pel tradimento facto gli ritolse el re la già donata città. Questa havevono havere e figliuoli del cavaliere chome heredi suoi se lui fussi stato nella fede. Hora che ingiuria fa loro el re, se non hanno quello che non fu mai loro nè

di loro patrimonio? Per la qual chosa essendo la visione di Dio non secondo nostra natura, non c'è facto ingiustitia se non c'è data; chome se uno per gratia di Dio havessi l'ale et volassi, il che sarebbe sopra la natura humana, dipoi e figliuoli suoi si dolessino non havere l'ale chome el padre. Non ha facultà l'anima nostra, poi che è uscita delle carcere corporee, di fruire el divino conspecto se non è monda et pura, perchè non è lecito che el non puro tocchi el puro. Ma sì el puro, perchè in chostui è gratia perfecta et absoluta. Adunque non potea el parvolo vedere Idio. Nientedimeno non è privato d'alchuna chosa sua, perchè tal dono era stato dato ad Adam oltra alla natura sua non per alchun merito del ricevente, ma per liberalità del dante. Perdesselo per volere più tosto compiacere alla moglie che ubidire a Dio. Ma il parvoletto di che si può dolere se non gli è dato quello che è sopra la sua natura? Di che non seguita la pena del senso, ma quella del danno. Adunque la pena di tutti questi è la privatione della gloria, et della speranza d'haver mai gloria". Landino redasse questo commento tra il 1480 e il 1481 (cfr. C. Dionisotti, "Cristoforo Landino", in *ED*, vol. ? e vedi ora Cristoforo Landino, *Comento sopra la Comedia*, a cura di P. Procaccioli, Salerno Editrice, Roma 2001). Un altro commento dantesco del Quattrocento che sposa le tesi favorevoli ai *parvuli* morti prima del battesimo è quello steso (ma non necessariamente composto) da Bartolomeo Nerucci da San Gimignano, per cui si veda il testo a p. 249 e nota 16 a p. 425.

<sup>57</sup> Cfr. C. Franceschini, *Dibattiti sul peccato originale*, cit. (con bibliografia di riferimento). I due paragrafi che seguono nel testo riprendono materiali discussi in questo articolo.

<sup>58</sup> H.W. Wittschier, *Giannozzo Manetti. Das Corpus der Orationes*, Böhlau, Köln 1968, pp. 20, 25.

<sup>59</sup> Manetti fu discepolo di Traversari secondo Vespasiano da Bisticci (Vespasiano da Bisticci, *Comentario della vita di messer Giannozzo Manetti*, cit., II, 522). Per la partecipazione di Traversari, che tuttavia morì nel 1439, alla commissione per il purgatorio cfr. J. Gill, *Il Concilio di Firenze*, Sansoni, Firenze 1967, p. 135.

<sup>60</sup> "Era a Firenze a suo tempo uno medico ebreo, assai dotto nella sua lege, chiamavasi maestro Giovanni Agnolo, e fu di natione spagnuolo. Il cardinale gli dispiaceva che fussi giudeo, et ogni di non faceva mai altro che stimolarlo si facesse cristiano, et tanto gli andò apresso, che lo condusse ad essere contento al batesimo. Adoperovisi drento assai ancora meser Gianozzo Manetti per avere peritia della lingua ebraica, in modo che conchiuso l'ebe il cardinale a essere contento, volle che si batizzasse uno di solenne in San Giovanni, et richiese meser Agnolo Aciajuoli et meser Gianozo Manetti insieme con la sua Signoria a tenerlo al batesimo; et così feciono, in Sancto Giovanni il cardinale con questi dua, avendo fatto dare in Sancto Giovanni, sopra le fonti grande uno bello aparato coperto di panni, et quivi il cardinale di sua mano lo batezzò, et fece tutte le cerimonie del batezzare. Batezzato che fu il cardinale l'aveva fatto vestire tutto di nuovo, di rosato, et partitosi insieme con questi cittadini et col giudeo batezzato, n'andò a' Servi, et quivi fece uno bello convito, per avere ridotto costui al vero lume della fede nostra." Cfr. Vespasiano da Bisticci, *Le vite*, cit., vol. I, pp. 144-145 (Vita di Giuliano Cesarini). Cfr. anche U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Tipografia Galletti e Cocci, Firenze 1918, p. 277.

<sup>61</sup> Cfr. J. Gill, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Blackwell, Oxford 1964, p. 100.

<sup>62</sup> Cfr. ad esempio *L'Introduzione* di S. U. Baldassarri a G. Manetti, *Biographical Writings*, a cura di S.U. Baldassarri, R. Bagemihl, The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge, Mas.,-London 2003, p. xi.

<sup>63</sup> S. Orlandi, *Il concilio fiorentino e la residenza dei Papi in S. Maria Novella*, "Memorie Domenicane", vol. 80, 1963, n. 3, pp. 125-151, alle pp. 130-133.

<sup>64</sup> Cfr. *supra*. Il fatto che non siano note costituzioni diocesane promulgate dall'arcivescovo Antonino (tranne un unico statuto) ha fatto ipotizzare un suo atteggiamento conservativo nei confronti delle leggi a lui precedenti: cfr. R.C. Trexler, *Synodal Law*, cit., p. 170.

<sup>65</sup> Si veda M. Urbaniak, *La registrazione dei battesimi nella Firenze del Tardo Medioevo. Dalle fonti private e pubbliche*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi*, cit., pp. 159-213.

<sup>66</sup> D. Cantimori, *Questioncine sulle opere progettate da Paolo Cortesi*, in *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro de Marinis*, Stamperia Valdonega, Verona 1964, vol. I, pp. 273-280, a p. 277.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Sulla sopravvivenza del tema dei purgatori particolari nel Rinascimento cfr. G. Zarri, *Purgatorio "particolare" e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma: l'area italiana*, in *I vivi e i morti*, a cura di A. Prosperi, "Quaderni storici", n. 50, a. XVII, fasc. II, agosto 1982, pp. 466-497.

<sup>69</sup> "Sed maxime in controversiam et disceptationem cadit, num consentaneum sit probos quosdam manes, cum e corpore excesserint, apud expiorem Orcum mulctari" (cfr. nota successiva).

<sup>70</sup> "Maior autem pars eo delabatur, ut Ditis antrum velit in quatuor distributum esse partes, nam imis sedibus animas actu pollutas ob patrata scelera plecti dicunt, alteram esse in qua originis tabe inquinati crucientur, tertium tartareum esse locum Riccardus Villa opinatur, quo sublimes animae, haerentes criminum sordes eiciant, quanquam quosdam manes alibi labes eluere posse dicat, quo scilicet quarundam rerum indices et quasi internuntii sint, hominesque ad inferias, et parentalia suffragandique studia impellant, ac in perferendo, sensili aliqua notitia ratum dei ultoris aequilibrium ostendant. Quartum vero modo animalibus vacuum esse vult, quo Heroum et vatium manes subsedis dicantur", secondo l'edizione edita nel 1540 a Basilea: *Paulii Cortesii Sacrarum Literarum Omniumque disciplinarum scientia summi viri Lib. IIII in quibus divinitus complectitur omnia tum quae sunt apud Divos Augustinum, Hieronymum, Crisostomum et huius classis reliquos, tum quae D. Thomas, Magister sententiarum et eius loci reliqui habent. Hieronymi Savonarola opera adiunximus, autorem eisdem penitus eruditionis et spiritus dotibus praeclitum*, per Henricum Petrum, mense Augusto, Basileae anno 1540, l. IV, d. III, p. 90. Per il suo carattere insolito l'opera di Cortesi non entrò affatto nella cerchia delle opere teologiche più frequentemente consultate: per la questione dei ricettacoli delle anime, fu utilizzata solo da Raffaele de' Nobili, l'editore del testo di Sibilla (1538).

### Capitolo terzo. Le immagini del limbo dei bambini

<sup>1</sup> Conseguentemente, mentre esistono diversi studi sull'immagine visiva della discesa agli inferi, di cui mi sono servita e mi servirò qui, non ne esiste nessuno sulla tradizione iconografica del limbo dei bambini.

<sup>2</sup> Da qui anche la grande quantità di studi dedicati alle immagini del purgatorio, a partire da G. e M. Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XVe-XXe siècles*, Colin, Paris 1970. L'attenzione all'iconografia del purgatorio caratterizza gli studi, per altri aspetti molto diversi, di J. Baschet, F. Virgitti, M. Fournié, P. Scaramella, S. Wegmann, M. Borowska e C. Göttler.

<sup>3</sup> M. Bloch, *La vita d'oltretomba del re Salomone* [1925, 1963], in *Storici e Storia*, a cura di É. Bloch, Einaudi, Torino 1997, pp. 185-209, a p. 203.



<sup>4</sup> Per un particolare tipo di immagini del purgatorio dal grande successo locale cfr. P. Scaramella, *Le Madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra rinascimento e controriforma*, Marietti, Genova 1991.

<sup>5</sup> Cfr. J. Baschet, *L'iconographie médiévale*, Édition Gallimard, Paris 2008, pp. 25-33 per una concisa esposizione del dibattito critico intorno al detto di Gregorio.

<sup>6</sup> Si veda ad esempio, nel volume *Exultet. Rotoli liturgici del medioevo meridionale*, direzione scientifica di G. Cavallo, coordinamento di G. Orofino e O. Pecere, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, Roma 1994, *Cristo agli inferi*, Exultet 1, Gaeta, sec. XI e *Cristo agli inferi*, Paliotto in avorio, Salerno, sec. XI.

<sup>7</sup> Ad esempio nel mosaico bizantino della cattedrale di Santa Maria Assunta di Torcello. Henk van Os formula l'ipotesi di riconoscere qui la prima rappresentazione del *limbus puerorum* (cfr. sotto, n. 10), mentre A.D. Kartsonis, *Anastasis. The Making of an Image*, Princeton University Press, Princeton 1986, p. 160, nota la differenza di dimensioni tra le anime riconoscendo nelle più piccole, in modo più convincente, anonimi morti ("finally, the diminutive anonymous dead and the tiny figure of Hades appear in the lower part of the scene").

<sup>8</sup> F. Flores d'Arcais, *Giotto*, Motta, Milano 1995, pp. 212-218, considera la tavola dipinta probabilmente dopo il 1305.

<sup>9</sup> München, Alte Pinakothek, inv. n. 5295.

<sup>10</sup> Cfr. H.W. van Os, *Vecchietta and the Sacristy of the Siena Hospital Church. A Study in Renaissance Religious Symbolism*, Staatsuitgeverij, 's-Gravenhage 1974 ("Kunsthistorische Studiën van het Nederlands Instituut te Rome. Deel III"), p. 96, n. 22.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 31-35.

<sup>12</sup> Queste anime sono assenti nell'altra *Discesa al limbo*, più o meno coeva, dipinta dallo stesso Vecchietta nel battistero di Siena, ancora in un ciclo del Credo. Cfr. H.W. van Os, *Vecchietta and the Sacristy*, cit., pp. 31 e 65-66: 1449 quello nella sacrestia di Santa Maria della Scala; 1449-1450 ca. quello nell'ospedale; cfr. T.F. Worthen, *The Harrowing of Hell in the Art of the Italian Renaissance*, PhD thesis, University of Iowa, Iowa City 1981, p. 138.

<sup>13</sup> Nella scena del beato Sorore sulle pareti della stanza del Pellegrinaio. Cfr. T.F. Worthen, *The Harrowing*, cit., p. 139; H.W. van Os, *Vecchietta and the Sacristy*, cit.

<sup>14</sup> L'altare assegnato il 15 novembre 1456 a Giacoma Gattamelata era posto proprio di fronte all'altare dedicato a san Bernardino, eretto probabilmente già nel 1454 ("locum in Ecclesia sancti Antonii [...] ex opposito cornu destro altaris sancti Bernardini"). Cfr. A. Sartori, *L'altare di S. Bernardino da Siena al Santo di Padova*, "Le Venezie francescane", n. 4, dicembre 1955, pp. 1-15, a p. 2.

<sup>15</sup> C. Eisler, *The Genius of Jacopo Bellini. The Complete Paintings and Drawings*, Harry N. Abrams, New York 1989, pp. 60, 16-517. Riassume da ultimo la questione K. Christiansen, *Bellini and Mantegna*, in *The Cambridge Companion to Giovanni Bellini*, ed. by P. Humfrey, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 48-74, alle pp. 56-57 (la cappella non era però dedicata ai santi Bernardino e Francesco, ma Antonio e Francesco).

<sup>16</sup> Cfr. *supra*. K. Hoffmann, *Dürers Darstellungen der Höllenfahrt Christi*, "Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft", 25, 1971, pp. 75-106, fornisce un elenco delle rappresentazioni del tema in cui è presente la figura del ladrone buono.

<sup>17</sup> Cfr. Bernardino da Siena, *Le prediche volgari*, a cura di C. Cannarozzi, Tip. A. Pacinotti e C., Pistoia 1934, II, pp. 188-189, cit. da A. De Nicolò Salmazo, *L'affresco di Andrea Mantegna al Santo: un incontro di "maestosa gravità"*, "Il

Santo", XXXVIII, 1998, pp. 293-311, a p. 294. Identico è il monogramma in metallo dorato realizzato dall'orafo Niccolò del Papa nell'affresco dello stesso Mantegna, nella lunetta del portale maggiore della basilica del Santo, finita di affrescare dal pittore mantovano nel 1452 (cfr. anche G. Baldissin Molli, *Problemi iconografici del San Bernardino di Andrea Mantegna*, ivi, pp. 313-330, a p. 316).

<sup>18</sup> I due disegni sono compresi rispettivamente nei due libri di disegni del British Museum e del Musée du Louvre (*Jacopo Bellini: der Zeichnungsband des Louvre*, hrsg. von B. Degenhart, A. Schmitt, Prestel, München 1984).

<sup>19</sup> Per la presenza di Bernardino a Padova cfr. A. Berengo Morte, *San Bernardino da Siena a Padova*, "Le Venezie francescane", XVI, 1949, pp. 140-143.

<sup>20</sup> C. Eisler, *The Genius*, cit., p. 390 e A. De Nicolò Salmazo, *L'affresco*, cit., p. 294.

<sup>21</sup> C. Sterling, *Le couronnement de la Vierge par Enguerrand Quarton*, "Études Vauclusiennes", nn. XXIV-XXV, pp. 1-6, alle pp. 1-2.

<sup>22</sup> Secondo l'interpretazione avanzata da J. Schmidt, *Von den "Unschuldigen Kindern" zum "Beinahe-Papst" Jean Birel. Ein Beitrag zur Interpretation des berühmten Kartäuserbildes der Marienkrönung von E. Quarton in Villeneuve-lès-Avignon (1453/54)*, "Das Münster", 2003, 56, pp. 133-138.

<sup>23</sup> Cfr. D. Denny, *The Trinity in Enguerrand Quarton's Coronation of the Virgin*, "Art Bulletin", vol. XLV, marzo 1963, pp. 48-52. C. Sterling, *Le couronnement*, cit., pp. 2-3 afferma che lo stesso Montagnac aveva recepito gli echi del concilio avendo probabilmente soggiornato a Roma in occasione del giubileo del 1450.

<sup>24</sup> J. Schmidt, *Von den "Unschuldigen Kindern" Jean Birel*, cit., p. 137. In seguito all'inaspettata elezione e grato ai certosini, Innocenzo VI, con bolla del 2 giugno 1356, fondò la certosa di Villeneuve-lès-Avignon nella Val de Bénédiction, proprio vicino alla sua ex residenza cardinalizia.

<sup>25</sup> Anche per la presenza dell'aureola intorno alle teste dei putti, non condivido l'ipotesi di Schimdt (*Von den "Unschuldigen Kindern"*, cit., p. 136) secondo cui i putti della zona celeste non andrebbero letti come Santi Innocenti ma come generiche anime di morti, rappresentate convenzionalmente come bambini.

<sup>26</sup> Il testo completo del contratto è reperibile in J. e Y. Le Pichon, *Le mystère du Couronnement de la Vierge*, Robert Laffont, Paris 1982, pp. 16-20 (cit. a p. 19) e, in francese normalizzato, in C. Sterling, *Le couronnement de la Vierge*, cit., pp. 55-56. Nei diciassette mesi in cui lavorò alla tavola, Quarton sopprime molti dei dettagli indicati nel contratto, abbreviò le iscrizioni e trasferì gruppi interi da sinistra a destra, e viceversa, cfr. ivi, p. 2.

<sup>27</sup> Come ho ricordato nel capitolo 1, il Concilio di Firenze si era infatti limitato ad affermare che le anime di coloro che morivano nello stato di peccato originale sarebbero discese immediatamente all'inferno, dove sarebbero state punite con pene diverse rispetto a quelle di chi moriva nel peccato mortale.

<sup>28</sup> M. Fournié, *Les réceptacles des âmes d'après les statuts synodaux de Mirepoix*, in *La papauté d'Avignon et le Languedoc, 1316-1342*, "Cahiers de Fanjeaux", 26, 1991, pp. 279-305.

<sup>29</sup> Cfr. M. Fournié, *Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, Les éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 41-42.

<sup>30</sup> *Le Jugement Dernier (Lo Jutgamen General). Drame provençal du XVe siècle*, par M. Lazar, Klincksieck, Paris 1971, pp. 142-144: "Signore, ci sono nella vostra signoria un gran numero di prigionieri che, hélas, sono restati fuori dalla vostra gloria: sono i piccoli bambini che sono morti, senza essere stati battezzati, nel ventre delle loro madri. Ugualmente, ce ne sono altri che, subito dopo la loro venuta al mondo, hanno reso la loro anima; erano tutti figli di cristiani e, se avessero vissuto assai, sarebbero stati certamente battezzati. Vogliate considera-

re, Signore, che tutti questi erano affidati alla vostra salvaguardia, come afferma la Santa Scrittura: *Custodiens parvulos dominus* cioè 'che voi proteggiate i piccoli bambini' [Sal. 114 (116), 6]. Per questa ragione, Signore, fate che non periscano; poiché non è dipeso da loro che fossero o no battezzati, avendoli fatti morire precocemente la morte crudele" (trad. mia).

<sup>31</sup> G. Algeri, A. De Floriani, *La pittura in Liguria. Il Quattrocento*, Carige, Genova 1991, pp. 260-273 e 324.

<sup>32</sup> Cfr. *La Passione di Gesù Cristo. Rappresentazione Sacra in Piemonte nel secolo XV*, edita da V. Promis, Fratelli Bocca Editori, Torino 1888.

<sup>33</sup> N. Lamboglia, *S. Giorgio di Campochiesa*, R. Deputazione di Storia patria per la Liguria – Sezione ingauna e intemelina, Albenga 1937, pp. 20-25 (documenta il restauro avvenuto nel 1934); G. Algeri, A. De Floriani, *La pittura in Liguria*, cit., pp. 195-197; E. Rossetti Brezzi, *Tra Toscana e Piemonte: affreschi in San Giorgio in Campochiesa, sec. XIII-XVI*, "Rivista ingauna e intemelina", XLV, 1990, 1, pp. 1-15; G. Penco, *S. Giorgio di Campochiesa e le raffigurazioni escatologiche del Ponente Ligure*, "Benedictina", a. 44, 1997, pp. 211-216.

<sup>34</sup> G. Troescher, *Burgundische Malerei. Maler und Malwerke um 1400 in Burgund, dem Berry mit der Auvergne und in Savoyen mit ihren Quellen und Ausstrahlungen*, Mann, Berlin 1966, pp. 332-337 e tav. 703.

<sup>35</sup> Anche nel giudizio di Briga è stata riconosciuta la figura di Salomone nel personaggio rappresentato all'estrema sinistra dell'affresco, sotto l'immagine dei bambini, al di fuori delle mura della Gerusalemme celeste e ai piedi dell'*arbor vitae*, mentre conversa con un santo eremita che porta il cartiglio "Erit recordatio apud eos qui futuri" (Qo., I, 11).

<sup>36</sup> Cfr. ancora M. Bloch, *La vita d'oltretomba*, cit.

<sup>37</sup> Le rappresentazioni del limbo nei tre cicli di affreschi, presi in considerazione già da J. Baschet, *Les justices de l'Au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècle)*, École française de Rome, Roma 1993, pp. 386-387, 654-658, sono state segnalate anche da G. Comino, *Bambini nati morti e santuari del ritorno alla vita: due esempi della diocesi di Mondovì*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", XL, 2004, n. 2, pp. 319-332, alle pp. 323-324. Non ho potuto consultare il testo di Pier Francesco Costa, vescovo di Albenga, *Sacro e vago giardinello, succinto riepilogo delle ragioni delle chiese e diocesi di Albenga* (1624), ms. Biblioteca Capitolare di Albenga.

<sup>38</sup> Le iscrizioni con le firme degli artisti sono datate rispettivamente 30 maggio e 3 giugno 1483 (cfr. G. Algeri, A. De Floriani, *La pittura in Liguria*, cit., p. 378, nn. 103-104).

<sup>39</sup> *Montegrazie: un santuario del Ponente ligure*, a cura di F. Bogger, Allemandi, Torino 2004; E. Mazzino, G.V. Castelnovi, *Il santuario di Montegrazie ad Imperia*, Pizzi, Milano 1967, pp. 46 (la parte con il giudizio e il limbo è assegnata a Tommaso Biazaci).

<sup>40</sup> Per quanto questa parte dell'affresco non sia leggibilissima, dalle foto e da una visita *in loco* sembra di intravedere sotto l'immagine dei bambini tracce di un'iscrizione, simile a quelle presenti in altre parti dell'affresco.

<sup>41</sup> Impossibile sapere se tale particolare fosse presente anche a Montegrazie, dove in questo punto l'affresco è irrimediabilmente danneggiato.

<sup>42</sup> G. Algeri, A. De Floriani, *La pittura in Liguria*, cit., p. 376, n. 95. Per una panoramica sul problema attributivo del *Giudizio* di Triora, in cui è rivalutata l'ipotesi canavesiana, cfr. I. Manfredini, *Gli affreschi di San Bernardino a Triora e la produzione piemontese in Valle Argentina*, Pro Triora Editore, Triora 2006, pp. 28-37.

<sup>43</sup> Lo stato di conservazione dell'affresco non permette di stabilire se il frate minore tenga qualcos'altro con la mano destra (magari il monogramma bernar-

diniano), ma sembra comunque che non abbia aureola: è quindi improbabile che si tratti di Bernardino, visto che i primi affreschi della chiesa sono datati 1466 – anno in cui l'iconografia di Bernardino come santo, con l'aureola e senza cappuccio (ma non sempre), era ormai stabilizzata (cfr. D. Arasse, *Saint Bernardin ressemblant: la figure sous le portrait* e F. Bisogni, *Per un census delle rappresentazioni di S. Bernardino da Siena nella pittura in Lombardia, Piemonte e Liguria fino agli inizi del Cinquecento*, Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano, Siena, 17-20 aprile 1980, a cura di D. Mafferi, P. Nardi, Accademia senese degli Intronati, Siena 1982, pp. 311-332, 373-392).

<sup>44</sup> Il canonico Francesco Ferraironi attribuisce al 1418, ma senza darne la fonte, una predicazione di san Bernardino a Triora “mentre si trovava ad Albenga per una missione di prediche” (F. Ferraironi, *Storia cronologica di Triora*, Tipografia Editrice Sallustiana, Roma 1953, p. 12). Lo stesso autore afferma altrove che si tratta di “tradizione ancora vivissima” (Id., *Chiese e Conventi di Triora e chiese succursali [Liguria Occidentale]*, Pia Società San Paolo, Alba 1929, p. 150). Del passaggio del predicatore sarebbe testimone una tavoletta scolpita in legno di noce col nome di Gesù conservata nella Collegiata (cfr. Id., *Un paese medievale presso Sanremo. Triora visto attraverso 196 illustrazioni*, Tipografia Editrice Sallustiana, Roma 1961, p. 108, fig. 121).

<sup>45</sup> V.W. Turner, *Liminality and Communitas*, in *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Routledge-Kegan Paul, London 1969.

<sup>46</sup> M. Douglas, *Purity and Danger*, Routledge, London-New York 2009 (I ed. 1966), p. 45 (trad. mia).

<sup>47</sup> Cfr. A.-M. Vaurillon-Cervoni, *L'iconographie du Purgatoire au Moyen âge dans le sud-ouest, le centre de la France et en Espagne*, Toulouse 1978, thèse de troisieme cycle, pp. 96-101, 114, in particolare per la presenza del tema del limbo (sulla quale l'autrice però non si sofferma).

<sup>48</sup> Ivi, pp. 99-100 e Ch. R. Post, *A History of Spanish Painting*, vol. VII. *The Catalan School in the Late Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1938, pp. II, 711-713.

<sup>49</sup> Per il limbo nelle prediche di Vicent Ferrer. Il suo itinerario in quegli anni toccò certamente San Mateo, Valencia, Barcellona e Maiorca (si veda A.C. García Martínez, *La Escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva 2006, pp. 146-151, 158-160).

<sup>50</sup> Cfr. F. Delorme, O.F.M., *La prédication de S. Bernardin de Sienne à Gênes en 1417 et 1418*, “Bullettino storico bernardiniano”, VII, 1941, pp. 185-213; D. Pacetti, O.F.M., *Cronologia Bernardiniana*, in *S. Bernardino da Siena. Saggi e ricerche pubblicati nel quinto centenario della morte (1444-1944)*, Vita e Pensiero, Milano 1945, pp. 445-463, a p. 449 (cfr. anche *Notizia. Cronologia della vita di S. Bernardino*, in B. da Siena, *Prediche volgari sul campo di Siena, 1427*, a cura di C. Delcorno, Rusconi, Milano 1989, vol. I, pp. 53-58). Per la diffusione del culto di Bernardino in Piemonte e in Liguria cfr. F. Bisogni, *Per un census delle rappresentazioni di S. Bernardino da Siena nella pittura in Lombardia, Piemonte e Liguria*, cit., in part. i nn. 16, 29, 30, 38, 39, 40.

<sup>51</sup> Per l'itinerario di Ferrer nella zona tra Provenza, Piemonte, Svizzera e Liguria cfr. ivi, pp. 139-146 e L. Gaffuri, “*In partibus illis ultra montanis*”. *La missione subalpina di Vicent Ferrer (1402-1408)*, in *Mirificus praedicator. À l'occasion du sixième centenaire du passage de Saint Vincent Ferrier en Pays Romand*, Actes du colloque d'Estavayer-le-Lac, 7-9 ottobre 2004, études réunies par P.-B. Hodel O.P., F. Morenzoni, Istituto storico domenicano, Roma 2006, pp. 105-120. Un confronto tra la predicazione di Ferrer e quella di Bernardino, che ne indica

le somiglianze, è offerto da C. Delcorno, *Da Vicent Ferrer a Bernardino da Siena. Il rinnovamento della predicazione alla fine del Medio Evo*, ivi, pp. 7-38.

<sup>52</sup> A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Einaudi, Torino 2005, p. 174, ha mostrato come proprio nelle prediche di Bernardino da Siena si trovi una delle più dirette affermazioni della differenza fondamentale tra “gli innocenti” e i bambini morti senza battesimo, che per colpa di madri omicide “non ànno l'anima”.

<sup>53</sup> G. Algeri, A. De Florian, *La pittura in Liguria*, cit., p. 349.

### Capitolo quarto. “Apud se manent”: un mondo a parte

<sup>1</sup> Per la versione latina mi riferisco a F. Borromeo, *Sacred Painting. Museum*, ed. and transl. by K.S. Rothwekk, Jr., intr. and notes by P.M. Jones, Harvard University Press, Cambridge, Ma.-London 2010, pp. 116-123.

<sup>2</sup> Si veda V. Farina, *Fortuna italiana e straniera dei “Novissimi” di Giovan Bernardino Azzolino*, in “Dialoghi di Storia dell'Arte”, 8/9, 1999, pp. 126-139 e D. Sanguineti, *La ceroplastica a Genova in età barocca: fortuna e funzioni*, in *Sortilegi di cera. La ceroplastica tra arte e scienza*, a cura di F. Simonetti, Sagep, Genova 2012, pp. 8-19.

<sup>3</sup> Molti esempi del *De pictura* riguardano l'arte della seconda metà del Quattrocento (in particolare, la pittura milanese leonardesca e no) e del Cinquecento.

<sup>4</sup> F. Borromeo, *Della pittura sacra: libri due*, a cura di B. Agosti, Scuola Normale Superiore, Pisa 1994, p. 62. L'ipotesi che il redattore della versione italiana sia un segretario non è esclusa da P.M. Jones (cfr. *supra*, n. 1). B. Agosti considera invece quella in italiano una “versione [...] complementare” (p. 3), approntata parallelamente alla revisione della versione latina, in vista di una (non avvenuta) più ampia divulgazione.

<sup>5</sup> F. Borromeo, *De pictura sacra*, in *Symbolae litterariae opuscula varia philologica scientifica antiquaria, signa lapides numismata gemmas et monumenta Medii Aevi nunc primum edita complectentes; decadis secundae volumen septimum [-octavum]*, Ex Typographio Palladis, Roma 1754, p. 83. Cfr. anche *Sacred Painting*, cit., p. 122.

<sup>6</sup> Per il significato del suffisso “-bundus” come “pronto a” o “portato a” cfr. V. Pisani, *Grammatica latina, storica e comparativa*, Rosenberg e Sellier, Torino 1952 (II ed.), p. 125. Ringrazio Stefania De Nigris per questa indicazione. Si vedano anche le traduzioni di K.S. Rothwell in *Sacred Painting*, cit., p. 123 (“the infants cannot be depicted dancing or frolicking”) e di C. Castiglioni (“esse non vi staranno già saltellanti o giocando”) in F. Borromeo, *De pictura sacra*, testo e versione a cura di C. Castiglioni, Camastro, Sora 1932, p. 106.

<sup>7</sup> Poco noto perché non preso in considerazione nel primo studio dedicato al genere da F. Roediger, *Contrasti antichi. Cristo e Satana*, Libreria Dante, Firenze 1887, che costituisce la fonte di molti dei successivi studi sull'argomento. Il testo non è discusso, né menzionato, neanche nel recente volume Antonino Pierozzi *O.P. (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del Convegno internazionale di studi storici, Firenze, 2009, a cura di L. Cinelli e M.P. Paoli, “Memorie Domenicane”, n.s., 2012, n. 43 (che contiene anche un saggio di P. Ventrone, *Sant'Antonino e l'uso del teatro nella formazione del cittadino devoto*, alle pp. 549-567).

<sup>8</sup> *El Contrasto del Nostro Signore Idio con el Demonio infernale al Limbo*, [s.l.a. & n.t.], British Library, C.20 (con indicazione moderna a matita “Firenze, 1500?”), incipit: “Contrasto che fece il nostro signore idio con el Demonio quan-

do disciesse nel limbo doppo la resurrectione sua per trare li sancti padri fora di quelle tenebre: et etiam per deliberarci nui da esse mane dil dimonio. Composto per il Reverendissimo in Christo padre D. Antonio Archiepiscopo fiorentino et fundato sopra la sacra scriptura, acciò totalmente possiamo vedere come per la sua passione, morte et resurrectione ne ha ricompensati". La stampa, di cui si conosce un secondo esemplare non identico conservato presso la Biblioteca Trivulziana, è considerata fiorentina da M. Sander e P. Kristeller ed è datata dal primo "fine Quattrocento", dal secondo "inizio Cinquecento" (M. Sander, *Le livre à figures italien depuis 1467 jusqu'à 1530. Essai de sa bibliographie et de son histoire*, I, Hoepli, Milano 1942, p. 73, nn. 444-445; P. Kristeller, *Early Florentine Woodcuts*, Kegan Paul-Trench-Trubner and co., London 1897, p. 11, n. 28). Tuttavia, A. Tura, *Edizioni fiorentine del Quattrocento e primo Cinquecento in Trivulziana*, Tip. Campi Milano 2001, p. 104, n. 119 inserisce l'esemplare della Trivulziana tra le "stampe ornate da legni pseudo-fiorentini" assegnandolo a (M. Sessa, Venezia, c. 1510). Concorda sulla provenienza veneziana anche *Short-title Catalogue of Books Printed in Italy and of Italian Books Printed in other Countries from 1465 to 1600 now in the British Museum*, Trustees of the British Museum, London 1958, p. 32 (J. Rubeus, Venezia 1502?). Su questa base e nonostante l'indicazione di P. Kristeller, Martin Davies, che ringrazio per avermi fornito queste informazioni, propende per una attribuzione della stampa a Venezia (comunicazione scritta di M. Davies).

<sup>9</sup> Cfr. l'inizio e la fine del testo, rispettivamente: "Circa del descendimento che fece il nostro signore al limbo, de tre cose havemo a vedere etc." e "et tutti processionalmente cantando a dui a dui uscirono fuora".

<sup>10</sup> F. Rödiger, *Contrasti antichi*, cit.

<sup>11</sup> Il *Contrasto* attribuito ad Antonino fa infatti eccezione alla "congettura" formulata da M. Bloch, *La vita d'oltretomba del re Salomone* [1925, 1963], in *Storici e Storia*, a cura di E. Bloch, Einaudi, Torino 1997, pp. 185-209, a p. 204 e n. 77 ("gli autori drammatici del medioevo, in Francia, in Inghilterra, in Germania altrettanto che in Italia hanno a più riprese fatto apparire il Cristo nell'atto di discendere fra i morti; per quanto m'è dato vedere, sembra che anch'essi abbiano regolarmente evitato di collocare Salomone fra gli eletti"). Per un'immagine di Salomone nel contesto di un Giudizio universale si veda la discussione del giudizio di Campochiesa alle pp. 170-171.

<sup>12</sup> *El Contrasto del Nostro Signore Idio con el Demonio*, cit., [a4v]. "Doi", "nui", "ambassaria", "potreti" sono elementi linguistici di tipo veneziano o comunque settentrionale.

<sup>13</sup> Cfr. A. Cioni, *La poesia religiosa. I cantari agiografici e le rime di argomento sacro*, Sansoni Antiquariato, Firenze 1963 ("Biblioteca Bibliografica Italica diretta da Marino Parenti. Bibliografia della poesia popolare dei secoli XIII a XVI", vol. I), p. 284.

<sup>14</sup> S. Orlandi, O.P., *Bibliografia antoniniana. Descrizione dei manoscritti della vita e delle opere di S. Antonino O.P. Arcivescovo di Firenze e degli studi stampati che lo riguardano*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1962, pp. 243-244, 305: Biblioteca Laurenziana, ms. Redi, n. 136, contenente il testo dell'*Omnis mortalium cura* e, ai ff. 102v-107v, il *piato*. Ma *incipit* ed *explicit* del *piato* non corrispondono a quelli del *Contrasto* a stampa (com. f. 102v: "Inchomincia il piato che fece il diavolo al nostro singniore Gieso Cristo quando egli andò a dispogliare il ninferno. Avochato avemo dal nostro singniore padre Gieso Cristo crocifisso nella croce il nimicho funne sança grande allegrezza andando e tornando molto spesso..."; fin., f. 104v: "...Et di (=ti) comando che tue torni allo 'nferno e omay nonne usare senza la mia parola et sia maladetto per omnia ase-

chula asehulorum. Amen Deo gratia. Finito a dì 13 di novembre 1457 in Giocholi").

<sup>15</sup> Anche l'affresco che si trova nella cella n. 31 del convento di San Marco raffigura proprio una Discesa al limbo. La cella è creduta essere quella di Antonino nel periodo precedente alla sua nomina ad arcivescovo di Firenze nel 1445, ma l'attendibilità di questa leggenda, variamente riportata anche in pubblicazioni moderne (ad esempio da G. Bonsanti, *Gli affreschi di Beato Angelico*, in *La chiesa e il convento di San Marco a Firenze*, vol. II, Giunti, Firenze 1990, pp. 115-172, a p. 166), non è dimostrabile. L'affresco fu eseguito negli anni quaranta, forse nel 1446-1447 e probabilmente su disegno di Beato Angelico da un suo allievo (definito da Pope-Hennessy "il maestro della cella 31"): cfr. T.F. Worthen, *The Harrowing of Hell in the Art of the Italian Renaissance*, PhD thesis, University of Iowa, Iowa City 1981, p. 123.

<sup>16</sup> "De limbo puerorum non tangit, forte propter variam opinionem status, et conditionis animarum illarum": Antonino Pierozzi, *Chronicorum opus in tres partes divisum*, ex officina Iuntarum et Pauli Guitti, Lugduni 1586, parte III, cap. V, II, *Dantes poeta Florentinus et eius errores*, p. 306.

<sup>17</sup> "Circa illud tempus floruit Dantes de Allegheriis, Florentinus poeta insignis, qui edidit opus egregium, cui simile in vulgari non habetur, eximiae scientiae et eloquentiae maternalis, quod tripartitum fecit secundum tres animarum status ex hac luce migrantium, videlicet de paradiso, purgatorio et inferno. Ad horum alterum animae de corpore exeuntes accedunt post Christi adventum et passionem. De limbo puerorum non tangit, forte propter variam opinionem status, et conditionis animarum illarum. [An philosophi infideles salvi sint] Verum in hoc videtur errasse non parum quia antiquos sapientes philosophos, poetas, rhetores infideles, ut Democrita, Pythagoram, Anaxagoram, Platonem, Socratem, Aristotelem, Homerum, Virgilium, Ciceronem, et alios describit esse in campis Elysiis, ubi etsi non in gloria, tamen sine poena existant, cum secundum fidem catholicam non sit, dare talem statum in tali vita, quo ad illos qui habentes iam usum rationis de hac luce migrarunt. [Nullus est locus medius inter infernum et coelum prater purgatorium, Iob. 10]. Sed aut ad coelum evolant purgati ab omni reatu in exitu suo, aut obnoxii post purgationem ad paradisum ascendant. Caeteri vero ad inferna descendunt, ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat poenarum immensarum, ex quibus nulla est redemptio, vel diminutio, vel alleviatio. Et in huiusmodi loco summi cruciatus sanctis antiqui doctores Hieronymus, Augustinus, et alii asserunt esse illos saeculi sapientes, propter eorum elationem et infidelitatem, quod Dantes ponit in campis Elysiis [Hier. ep. 1, ad Heliod; August. in 10 civ. ca. 28 et 29 hoc indicant. Psal. 12]. De quibus etiam apostolus ait ad Rom. c. 1: 'Qui cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt, sed dicentes se esse sapientes'. Et secundum Psal. : 'Linguam nostram magnificamus, labia nostra a nobis sunt, quis noster dominus est? Stulti facti sunt propter quod tradidit eos Deus in reprobum sensum'. [Non excusantur qui libros antiquorum refertos edunt]. Nec sufficienter defendunt eum qui dicunt istud non sensisse, sed ut poetam finxisse secundum opinionem aliorum: quia cum liber ille sit in vulgari compositus et a vulgariibus frequentata lectio eius, et idiotis propter dulcedinem rythmorum et verborum elegantiam, nec sciant discernere inter fictionem et veritatem rei, facile possunt credere esse talem statum in alia vita, quem fides Ecclesiae reprobatur. Coelestinum quoque papam renunciantem papatui arguit de pusillanimitate, quem Ecclesia veneratur, et miratur de humilitate." Nel seguito Antonino riprova il *De monarchia*.

<sup>18</sup> Si vedano i vari casi di aiuto miracoloso alle partorienti o a donne sterili attraverso il contatto con vesti o parti del suo corpo (in particolare, i peli della

sua barba: “accepimus etiam a fide dignis, mulierem quamdam, hinc civem ac nobilem, cum in pariendo diutius laborasset, nec difficultati partus ullum remedium invenire posse; suppositis allifatisque eius ventri paucis admodum pilis, qui ex barba Antonii iam mortui abradi conservatique fuerant, illico partus facilitatem ac perfectionem consecutam”, p. 328) riportati nella *Vita di S. Antonino* di Francesco da Castiglione (già pubblicata in L. Alberti, *De viris illustribus Ordinis praedicatorum libri sex in Vnum congesti autore Leandro Alberto Bononiensi viro clarissimo, in aedibus*, Hieronymus Plato, expensis Iohannis Baptistae Lapi, Bologna 1517) e Leonardo di Seruberto, e negli atti del processo pubblicati in *Acta Sanctorum*, ed. G. Henschen, D. Papebroch, Maii Tomus Primus, Victor Palmé, Paris-Roma 1866, pp. 314-362, in particolare pp. 328, 329, 336, 345, 348, 353 (“De S. Antonio seu Antonino, archiep. Florentino in Hetruria, Ord. Praedicatorum”). Alcuni di questi casi, e quello menzionato nella nota seguente, sono segnalati da S. J. Cornelison, *Art and the Relic Cult of St. Antoninus in Renaissance Florence*, Ashgate, Burlington 2012, pp. 54 e 56.

<sup>19</sup> “Similiter hi ambo [si tratta di due fratelli, testimoni del processo, Antonio e Bernardo di Migliore di Lorenzo Cresci] dicunt, quod mulier quaedam quae laboraverat in partu, et foetus in utero mortuus fuerat, nec extrahi poterat, et magister cum ferreis instrumentis ad extrahendum foetum advenerat; superinducto birreto et imposito mulieri, statim sine labore ac ferris foetum mortuum et absque laesione, penitus ulla emisit. Ambo etiam iidem fratres dicunt, quod uxor alia in alio partu timens abortire, petiit d. sanctum birretum; et sibi imposito illo absque ulla difficultate feliciter peperit” (*Analecta ex summano Processuum impresso*, in “De S. Antonio seu Antonino, archiep. Florentino in Hetruria, Ord. Praedicatorum”, *Acta Sanctorum*, cit., pp. 314-362, Caput VIII. *Miracula ad contactum vestium S. Antonii facta: cereorum anathematum multitudo*, p. 352).

<sup>20</sup> Si veda S. J. Cornelison, *Art and the Relic Cult of St. Antoninus in Renaissance Florence*, cit.

<sup>21</sup> “Quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo, quantum ad illam conjunctionem, quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus separati sunt. Immo ipsi coniunguntur per participationem naturalium bonorum: et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitioni et dilectione” (Tommaso d’Aquino, *Scriptum super Sententiis*, d. 33, q. 2, a. 2, ad 5).

<sup>22</sup> “Ma li puti non fuorono mai proportionati a vita eterna, né pe li principii de loro natura, perhò che la beatitudine exciede la facultà naturale; neanco hebbe mai le proprie operatione per le quale essi habiano potuto abilitarse a la gratia. Et per tanto non patirano pena alcuna per respecto de non veder Dio. Ma più tosto haverano qualche alegreça, perhò che participa molto de la bontà divina che li ha creati in sì bona perfectione naturale” (G. Campora, *Dialogo de la immortalità de lanima, extrato de theologia et de philosophia, vulgarizato dal eccellente philosopho maestro Iacomo Ca(n)phora da Zenova del ordine de li predicatori*, Vicenza 1477, f. sic v [22v]).

<sup>23</sup> Vicent Ferrer, *Sermons*, versió a cura de X. Renedo i Ll. Cabré, Teide, Barcelona 1993, p. 84.

<sup>24</sup> “Microcosmo: ‘Che dobbiamo noi dire delle anime delli poveri del limbo?’. Theosebia: ‘Dette anime perché non hanno havuto il rimedio contra il peccato originale, sono per immutabile decreto divino in quel limbo per tal modo deputate, che mai non ne potranno uscire se non al giorno del giudicio per reassumere li corpi, et saranno poi ritornati, et rinchiusi in detto limbo, come erano avanti’” (M. Frizzoli, *Dialogo del l’anima: composto per il Ven. P.F. Melchionne da Parma, de l’Ordine de Frati minori. Et novamente corretto, e ristampato per opera del reverendo P. F. Raphaelle de Nobili, da Bologna, del medesimo Ordine osservantino, Opera bella, dilettevole, e devota*, Bologna 1538, f. 176v).



<sup>25</sup> *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (évêque de Pamiers), 1318-1325*, traduit et annoté par J. Duvernoy, préface de E. Le Roy Ladurie, Mouton, Paris-La Haye-New York 1978, I, pp. 161-162, *Confession d'Arnaud Gélis alias Boutellier du Mas-Saint-Antonin, de Pamiers, hérétique converti* (23-24 febbraio 1320); cfr. anche p. 672, Bernard d'Ourteau ("in iudicio Christus miserebitur eis et introducet in paradisum", É. Privat, Toulouse 1965, p. 138). Si veda anche M. Fournié, *Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, Les éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 362-370.

<sup>26</sup> Sul tema si veda C. Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Roma 1995.

<sup>27</sup> "Là dove la speculazione pura aveva invano cercato una soluzione che mettesse d'accordo tutti, l'immaginazione fornì la risposta, e, cosa ben curiosa, una risposta di compromesso: Salomone sarà castigato nell'altra vita – dal che si deve concludere che, come avevano pensato i più severi fra i dottori, egli non aveva sufficientemente fatto penitenza in questa; ma la sua pena, crudele o lieve, secondo le versioni, non è in nessuna delle due presentata come eterna, – ed ecco soddisfatti gli indulgenti!" (M. Bloch, *La vita*, cit., pp. 208-209).

<sup>28</sup> Nicolaus de Lyra, *Postilla super totam Bibliam*, Strassburg 1492 (ed. anast.: Minerva, Unveränderter Nachdruck, Frankfurt am Main 1971), in Qo 4, 3: "Et feliciorem idest minus miserum. Utroquam, scilicet malo homine mortuo et malo homine vivente. Iudicavi qui necdum natus est idest abortivum qui non habet experientiam aliquam mali pene aut mali culpe actualis et sic non sustinet aliquam penam sensibilem sed habet vitam magis delectabilem quam possit haberi in vita presenti secundum omnes doctores qui loquuntur de morientibus in solo peccato originali". J. Turmel, *Histoire des dogmes*, Les éditions Rieder, Paris 1931-1936, 5 voll., I, p. 265, vede in Niccolò di Lira uno dei primi sostenitori della futura felicità dei bambini non battezzati, come già P.V. Barsanti, *Della futura rinnovazione de' cieli e della terra e de' suoi abitatori libri tre*, nella Stamperia Bonducciana con approbatione, Cortona 1780.

<sup>29</sup> Il passo fu così ripreso da Francisco Suárez nel testo citato *infra*, cap. VI, n. 6.

<sup>30</sup> Sulle date e le modalità di composizione e di pubblicazione della *Summa* di Antonino, priore di San Marco, vicario generale dell'Osservanza e dal 1445 arcivescovo di Firenze, cfr. P.F. Howard, *Beyond the Written Word. Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus 1427-1459*, Olschki, Firenze 1995.

<sup>31</sup> "In lyombo autem parvulorum, quamvis non videatur Deus, tamen de privatione talis visionis poenam non habent, et quum tales parvuli migrant a corpore, imprimuntur seu concreantur in intellectibus eorum species rerum naturalium, sicut et omnibus aliis animabus de corpore egredientibus; quae dicitur *scientia indita*, ad quas species seu similitudines rerum intellectus se convertens melius intelligit, quae naturali cognitione cognosci possunt, quam aliquis philosophus mundi; et sic in speculatione rerum possunt animae talium parvulorum valde delectari; quod facere non possunt damnati, quamvis habeant talem scientiam, quia absorbentur a poenis. *Resurgent autem et ipsi parvuli in ultima resurrectione, sicut et alii cum corporibus suis propriis illius staturae, quam habuissent in trigesimo tertio anno, si vixissent, non habituri nec poenam nec gloriam. Sed in quo loco habitaturi, novit Deus*. Animae autem ipsorum parvulorum iuvare non possunt vel liberari a tali statu suffragiis nostris, quod trahi potest ex verbis Augustini, qui loquens de suffragiis, quae fiunt pro defunctis sic dicit: 'Eis solis hec prosunt quibus cum viverent hoc sibi ut postea possent prodesse meruerunt'. (13. quaest. 2 can. *Tempus*). Sed clarum est quod tales in vita nihil meruerunt." Cfr. Antonino Pierozzi, *Summa maior*, Pars Prima, Apud Augustinum Caratto-

nium, Verona 1740, tit. VIII, cap. I, par. 2, col. 546 (ed. anast.: Adeva, Graz 1959). Le prime edizioni a stampa della *Summa* risalgono al 1477-1480 (Venezia) e 1477-1479 (Norimberga). Il testo dell'edizione veronese resta a tutt'oggi l'edizione di riferimento (essendo rimasta incompleta quella coeva di Tommaso Maria Mamachi e Dionisio Remedelli). Testo identico, a parte varianti formali e punteggiatura, nell'edizione del 1503: Antonino Pierozzi, *Summa maior*, Lazarus de Soardis, Venezia 1503, p. I, tit. VIII, par. 4, *De parvulis discedentibus cum originali*.

<sup>32</sup> Cfr. G. Savonarola, *Triumphus crucis. Testo latino e volgare*, a cura di M. Ferrara, Angelo Belardetti, Roma 1961, p. 556 (*Nota critica*). *Editio princeps* latina: Bartolomeo de' Libri, novembre-dicembre 1497 (con 18 edizioni successive e 8 traduzioni). Savonarola pose mano al volgarizzamento subito dopo aver terminato la stesura latina: "egli voleva penetrasse in tutti gli strati sociali e a tutti rivelasse il suo pensiero in materia di fede". Sempre secondo Ferrara, la stampa di questa traduzione volgare, ugualmente uscita presso Bartolomeo de' Libri "è senz'altro da riportare ad un'epoca immediatamente posteriore al 23 maggio 1498 [rogo di Savonarola] e quindi da ritener curata da Domenico Benivieni sulla base del manoscritto già approntato dal S." (p. 581). *Editio princeps* volgare: Bartolomeo de' Libri, Firenze dopo il 23 maggio 1498.

<sup>33</sup> *Della verità della fede cristiana sopra el glorioso trionfo della croce di Cristo*, l. III, cap. IX: "Quel che confessa la religione christiana del peccato originale né essere impossibile né senza ragione" (G. Savonarola, *Triumphus crucis*, cit., pp. 162-164, 444-446). Sulle metafore relative alla restituzione del corpo nella sua completezza al momento della resurrezione nella tradizione teologica occidentale cfr. C. Walker Bynum, *The Resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, New York 1995.

<sup>34</sup> Cfr. G. Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, a cura di R. Ridolfi, Belardetti, Roma 1955, pp. 269 sgg., Predica XLV, fatta il venerdì dopo la quinta domenica di quaresima, *Dixi autem ad filios eorum in solitudine* (Ez. 20).

<sup>35</sup> "Ideo de cognitione tali naturali ipsius Dei, et creaturarum, gradum aliquem delectations habent. Quilibet enim in cognitione veritatis naturaliter delectatur. Unde et in hac delectatione pueri laudant, et laudabunt reassumptis corporibus Deum causam causarum omnium rerum ab eis naturaliter cognitaurum, quod damnatis non accidit, nec accidet, quia vermis eorum vivit, et non morietur, nec unquam ab inferno deerunt daemones, nec ignis ibi a torrendo in aeternum deficiet. Haec Thom. in quaestionib. disputatis de malo, et in 2. Sententiarum Tho. distin. 32. q. 2. Et sanctus Vincentius in sermonibus. Et dominus Henricus de Assia super Genesim. Et in decretis de consecra. distinct. 4. c. firmissime. Opinio autem quarundam magarum muliercularum dicentium animas puerorum, sine baptisate decedentium vagari per mundum usque ad diem iudicii, vel post, ridiculosa est, nulloque catholico fundamento fulcita" (B. Sibilla, *Speculum peregrinarum quaestionum [...] illustri principi Alphonso de Aragonia invictissimo duci Calabriae dedicatum est*, Roma 1493, pp. 216-217).

<sup>36</sup> *Les Rameaux. Mystère du XVIe siècle en dialecte embrunais*, publié avec une introduction et des notes par L. Royer, Grénoble 1928, pp. 85-86, vv. 2145-2152.

<sup>37</sup> "Quid autem faciant parvuli in lymbo, dicunt communiter Doctores, quod speculantur naturalia. Licet enim anima humana a principio sui esse sit tanquam tabula rasa, in qua nihil depictum est: nihilominus tamen Deus qui non deficit in necessariis et qui animam creavit intellectualis naturae, in separatione ipsius a corpore influit tot species rerum, quot acquirere potuit corpori (ita, ne frustretur intellectus earum, cui dedit Deus potestatem fieri et contingere quodam modo, scilicet per similitudinem) omnia, ut habetur Sapient. 10, sic quod

nullus Philosophus unquam tanta cognovit de naturalibus, sicut anima parvuli separata. Et cum omnes tales sint eiusdem speciei, sequitur quod omnes erunt pares in huiusmodi infusione et beatitudine naturali. Hae animae non possunt iuari neque liberari suffragiis vivorum, cum non sint in gratia, et sint perpetuo damnatae. Quidam tamen dicunt quod post diem iudicii et resurrectionis (ut detur spacium corporibus damnatorum) deambulabunt per hunc mundum: sed haec incerta sunt, et solus Deus novit [D. Anto. Flor. 1. p. summae ii 8. c. 1. par. 3]" (*Institutiones ad christianam theolo[giam] sacrarum literarum, universaliumque conciliorum auctoritate nec non doctorum ecclesiasticorum eruditione confirmatae, ecclesiasticis omnibus animarum curam gerentibus admodum necessariae, opera atque industria eruditissimi viri F. Ioan. Vigerii Granat. apud Tholosam praedicatorum ordini adscripti, sacrae Theologiae doctoris et professori [...] curavimus eiusdem Vigerii commentaria antea nunquam excussa, in D. Pauli Epistolam ad Romanos, in quibus omnes fere haereses nostri temporis confutat, ut nihil brevis, neque clarius in illas scribi possit, Apud Haeredes Melchioris Sessae, Venetiis 1584 [seconda ed.], pp. 594-595).*

<sup>38</sup> Dalle relazioni processuali relative all'attività del tribunale di Toledo, conservati presso la Universitätsbibliothek di Halle e pubblicati da J. Serra, *Procesos en la Inquisición de Toledo (1575-1610). Manuscrito de Halle*, Trotta, Madrid 2005, p. 369, n. 529 (Francisco Catón de Hermosa) e 564, n. 1.153: "oydo decir a doctores de la iglesia y a predicadores predicando" "que los niños que morían sin agua del bautismo yban al lymbo y despues el dia del juyçio abian de venir al mundo y no havian de engendrar" e "que los niños que morían sin baptismo solo avia de careçer de ver a Dios hasta el dia del juicio, pero despues tendria el señor san Joan una merçed que pedir a Nuestro Señor y que avia de conçederse-lo, la qual esta que todos los niños que morían sin baptismo avian entonces de yr al çielo".

<sup>39</sup> Per le censure: Th. Malvenda, *De paradiso voluptatis, quem scriptura sacra Genesis secundo et tertio capite describit commentarius*, Ex Typographia Alfonsi Ciacconi, apud Carolum Vuilliettum, Romae 1605, superiorum permissu, pp. 299 sgg., cap. 92: *Paradisum Voluptatis nullis animabus esse nunc purgatorium locum; infantes non habituros in illo post diem Iudicii; conflagaturum supremo igni innovationis mundi*; M. de Roa, *Stato dell'anime del Purgatorio, de' beati in cielo, de' fanciulli nel limbo, de' dannati nell'inferno, e di tutto l'universo dopo della resurrezione, e del giudicio universale del padre Martino de Roa della compagnia di Giesù [...]*, Giacomo Turrini, Venezia 1666, pp. 14 e 349 sgg: "Dicono alcuni che passato il giudicio haveranno per loro habitatione la terra questi fanciulli, ove goderanno qualche maniera di beatitudine naturale. La verità è, che ritorneranno al medesimo luogo del loro Limbo, unite le anime a i loro corpi, in età perfetta; illuminati, come prima gl'intelletti con la scienza delle cose naturali, che era loro possibile di sapere. Che è privilegio dell'anime separate dal corpo, che s'infonda loro il conoscimento di quelle scienze, alle quali naturalmente haverebbono potuto arrivare. Conoscono Dio, come autore della natura l'amano con amor naturale, et hanno il godimento, che nasce dal conoscimento di tanto gran bene; e con questo qualche maniera di beatitudine pur naturale, si potrebbe dire che havessero, se non fossero fuori del Cielo" (ed. it. di M. de Roa, *Estado de los bienaventurados en el cielo. De los niños en el limbo. De los condenados en el infierno y de todo este Universo después de la resurrección i juicio universal*, Francisco de Lyra, Siviglia 1624). Sull'opera di Martino de Roa, che venne a costituire un punto di riferimento sul tema, cfr. P. Civil, *Figurer l'enfer. Images et textes dans l'Espagne de la Contre-Réforme*, in *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, sous la direction de J.-P. Duviols et A. Molinié-

Bertrand, conclusion de P. Chaunu, Presses Universitaires de France, Paris 1996, pp. 385-402, alle pp. 385-387.

<sup>40</sup> Su Juan Bautista Poza (1588-1659), che dopo aver visto proibire tutte le sue opere nel 1632, fu coinvolto in un processo dall'inquisizione spagnola tra il 1633 e il 1637 vivendo il resto dei suoi anni ritirato a Cuenca, cfr. J. Escalera, *Poza, Juan Bautista*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, dir. C.E. O'Neill, S.I., J.M. Domínguez, S.I., Institutum Historicum-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, vol. IV, p. 3209 e V. Lavania, *La scienza dell'Immacolata. Invenzione teologica, politica e censura romana nella vicenda di Juan Bautista Poza*, in *Teologia e teologi nella Roma dei papi. XVI-XVII secolo*, a cura di P. Broglio, F. Cantù, "Roma moderna e contemporanea", 18, 2010, pp. 179-211.

<sup>41</sup> Il testo di Poza (Biblioteca Universitaria di Salamanca, ms. 2330, n. 6, ff. 164-168) mi è stato segnalato da Michele Olivari, cui sono grata anche per gli altri testi spagnoli che mi ha indicato. Nell'archivio romano dei gesuiti è conservato un ms. del gesuita Juan de Maldonado, *De Sacramentis*, con un trattatello *De Limbo* (ARSI, Opp. NN. 119), che non ho potuto consultare (le sue *Disputationum ac controversiarum decimarum et circa septem Ecclesiae Romanae Sacramenta*, Lione 1614, furono messe all'indice spagnolo del 1667, ma non in quello romano).

<sup>42</sup> "Nec obstat limbo, et purgatorio peculiaria jam esse nomina. De reliquo post iudicii diem coelum dumtaxat, et infernus habitabuntur: purgatorium autem non erit amplius usui, et infantes quoque ex limbo translati alibi locorum nanciscuntur habitationem" (*Mystica Civitas Dei, miraculum ejus Omnipotentiae et Abyssus gratiae Historia Divina, et vita Virginis Matris Dei, Reginae et Dominae nostrae SS. Mariae reparatricis culpaevae Evae et conciliatricis gratiae in his ultimis saeculis ab hac ipsa Domina manifestata ancillae suae sorori Mariae de Jesu, abbatissae conventus Immacolatae Conceptionis in Urbe Agredana, provinciae Burgensis Regularis observantiae seraphici patris S. Francisci, ad novam mundi lucem, ecclesiae catholicae laetitiam, et mortalium fiduciam, ex hispanico et italico idiomate una cum annotationibus recens in Latinus fideliter translata, atque in Tres partes divisa, Pars secunda, apud Joannem Casparum Bencard, Augusta Vindeli. et Dilingae 1719, l. VI, caput XXV, p. 252: Regina caeli solatur sanctum Petrum, aliosque apostolos: quanta in omnibus post sepulturam Domini usa sit prudentia: videt animam Christi descendere ad Sanctos Patres in limbum).*

<sup>43</sup> A.F. de Avellaneda, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, que contiene su tercera salida y es la quinta parte de sus aventuras*, ed., intr. y notas de F.G. Salinero, Castalia, Madrid 2005, p. 178: "pero don Carlos, tomando un gran plato de albondiguillas, dijo: '¿Atrevenos heis, Sancho, a comer dos docenos de albondiguillas si estuviesen bien guisadas?'. 'No sé – respondió Sancho – qué cosas son alhondiguillas; alhóndigas sí, que las hay en mi pueblo; pero non son esas de comer, sino el trigo que está dentro, después de amasado.' 'No son sino estas pelotillas de carne – dijo don Carlos, dándole el plato; el qual tomó Sancho, y una a una, como quien come un racimo de uvas, se las metió entre pecho y espalda, con harta maravilla de los que su buena disposición veían; y en acabando de comerlas dijo: '¡Oh hi de puta, traidores, y qué bien me han sabido! Pardiez, que pueden ser pelotillas con que juegen los niños del Limbo; a fe que si tomo a mi lugar, que en un huerto que tengo junto a mi casa he de sembrar por lo menos un celemin dellas, porque sé que no se siembran en todo el Argamesilla; y aun podrá ser, si el año se acierta, que los regidores me las pongan a ocho maravedís la libra; y si es así, non serán oídas ni vistas'. Per l'inquadramento dell'opera, considerata un prodotto tipico di una letteratura moralistica e scolastica, che

nasce “in pieno apogeo delle norme tridentine”, cfr. l'introduzione al testo (in particolare le pp. 24-27).

<sup>44</sup> Alcuni esempi paurosi, dalla Francia e dal Friuli, sono citati da S. Cavazza, *La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento*, in *I vivi e i morti*, a cura di A. Prosperi, “Quaderni storici”, n. 50, a. XVII, fasc. II, agosto 1982, pp. 572-573. Sull'antico tema dei poteri maligni che circondano i neonati (e le reazioni di Giovanni Crisostomo) cfr. P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, a new edition with an epilogue, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2000, pp. 388-399; sulla presenza, a partire dal Quattrocento, dei bambini morti senza battesimo nell’“esercito furioso” dei morti anzitempo A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Einaudi, Torino 2005, pp. 198-199 e n. 60. Parlando delle miserie e dei mali a cui è esposto il genere umano in conseguenza del peccato originale, Agostino scrisse che “per togliere ogni fiducia, a volte anche i pargoli appena battezzati, culmine dell'innocenza, vengono afflitti dai demoni, cosicché, col permesso di Dio, si ha in loro la più chiara dimostrazione di come questa vita sia una calamità deplorabile, e l'altra una felicità desiderabile” (Agostino, *La Città di Dio*, trad. di C. Carena, Einaudi-Gallimard, Torino 1992, p. 1132, l. 22, cap. 22).

<sup>45</sup> “I *monachicchi* sono gli spiriti dei bambini morti senza battesimo: ce ne sono moltissimi qui, dove i contadini tardano spesso molti anni a battezzare i propri figli. Quando mi chiamavano a curare qualche ragazzo, magari di dieci o dodici anni, la prima domanda della madre era: ‘C'è pericolo che muoia? Perché allora chiamerò subito il prete per battezzarlo. Non s'è ancora fatto, finora: ma se dovesse morire, non si sa mai’. I *monachicchi* sono esseri piccolissimi, allegri, aerei: corrono veloci qua e là, e il loro maggiore piacere è di fare ai cristiani ogni sorta di dispetti. Fanno il solletico sotto i piedi agli uomini addormentati, tirano via le lenzuola dei letti, buttano sabbia negli occhi, rovesciano bicchieri pieni di vino, si nascondono nelle correnti d'aria e fanno volare le carte, e cadere i panni stesi in modo che si insudicino, tolgono la sedia di sotto alle donne sedute, nascondono gli oggetti nei luoghi più impensati, fanno cagliare il latte, danno pizzicotti, tirano i capelli, pungono e fischiano come zanzare. Ma sono innocenti: i loro malanni non sono mai seri, hanno sempre l'aspetto di un gioco, e, per quanto fastidiosi, non ne nasce mai nulla di grave. Il loro carattere è una saltellante e giocosa bizzarria, e sono quasi inafferrabili. Portano in capo un cappuccio rosso, più grande di loro: e guai se lo perdono: tutta la loro allegria sparisce ed essi non cessano di piangere e di desolarsi finché non l'abbiano ritrovato. Il solo modo di difendersi dai loro scherzi è appunto di cercare di afferrarli per il cappuccio: se tu riesci a prenderglielo, il povero *monachicchio* scappucciato ti si butterà ai piedi, in lagrime, sconsigliandoti di restituirglielo. Ora, i *monachicchi*, sotto i loro estri e la loro giocondità infantile, nascondono una grande sapienza: essi conoscono tutto quello che c'è sotterra, sanno il luogo nascosto dei tesori. Per avere il suo cappuccio rosso, senza cui non può vivere, il *monachicchio* ti prometterà di svelarti il nascondiglio di un tesoro. Ma tu non devi accontentarlo fino a che non ti abbia accompagnato; finché il cappuccio è nelle tue mani, il *monachicchio* ti servirà, ma appena riavrà il suo prezioso copricapo, fuggirà con un gran balzo, facendo sberleffi e folli salti di gioia, e non manterrà la sua promessa” (C. Levi, *Cristo si è fermato ad Eboli*, Einaudi, Torino 1945).

<sup>46</sup> Secondo il quale il sacerdote, dopo aver eseguito un particolare rito sul luogo del tesoro e recitati alcuni salmi e passi evangelici, doveva pronunciare il seguente scongiuro: “Nel nome di Gesù Cristo Io N.N. come suo ministro, e servo benché indegno scaccio da questo luogo, ove sta nascosto il tesoro, tutti li demonii che lo possedessero, e comando espressamente, che senza fare alcun male in qualsivoglia luogo, o a qualsivoglia creature, subito si partino; ne impe-

discano che si possa trovare, prendere e valersene, senza alcun danno, detto Tesoro nel nome del Padre, del Figliuolo, e dello Spirito Santo". Gli astanti "devono credere fermamente che di ciò ch'è in terra, sotto terra, e sopra terra Iddio ne ha costituiti padroni gli uomini, e non i demonii, e benchè per patto magico stiano per lo più alla custodia de' tesori ingiustamente vi assistono, ed il patto di sua natura è nullo, mentre le cose derelitte sono in potere di chi le trova" (ACDF, St. st. P3-v, *Rituale di magia per ritrovare i tesori nascosti*).

<sup>47</sup> Ad esempio, il tema dei tesori sotterranei, che si lega a quello della conoscenza di tutte le cose naturali, si ritrova in alcuni testi antichi come quello arabo dello pseudo-Apollonio di Tiana, in cui il sapiente Balinus (nome arabo del sapiente viaggiatore e mago Apollonio di Tiana, trasformato poi anche in santo con il nome di san Balinas), scende in una cavità sotterranea scoprendovi del segreto della produzione e della conoscenza di tutte le cose naturali (cfr. U. Weisser, *Das "Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von Pseudo-Apollonios von Tyana*, de Gruyter, Berlin-New York 1980 e D. Del Corno, *Introduzione a Filostrato, Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1978, pp. 11-57).

<sup>48</sup> Secondo G. Ortalli, *Ludicity and Christian Culture in the Middle Ages. The Modes and Dynamics of a Complex Relationship*, "Ludica. Annali di storia e civiltà del gioco", 13-14, 2007-2008, pp. 101-114, nel nuovo ordine etico, il gioco si trovò a non avere "un ruolo riconosciuto precisamente".

<sup>49</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 168.

<sup>50</sup> Cfr. H. Rahner, "Eutrapelie", in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 2.

<sup>51</sup> Cfr. J. Huskinson, *Roman Children's Sarcophagi: Their Decoration and its Social Significance*, Clarendon Press, Oxford 1996. Fulvia Donati ha discusso l'ipotesi di una possibile identificazione tra l'immagine ideale del bambino defunto e la figura del putto che gioca; questa identificazione sarebbe evidente su alcuni monumenti funebri infantili dai quali sarebbe poi passata all'arte cristiana (cfr. F. Donati, *Pueri nell'arena. Fonti per una iconografia*, "Archeologia classica", vol. 56, n.s. 6, 2005, pp. 303-348, alle pp. 318-327 sgg.). Si veda anche la voce "Eros", in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, III, 1. *Aniherion-Eros*, Artemis Verlag, Zürich-München 1986, pp. 850-1049, in particolare a p. 1046, per alcune rappresentazioni di amorette che giocano, ad esempio alla corsa dei carri o alla lotta in palestra, che sono riservate a giovani defunti e sono state interpretate sia come scene che rappresentano attività reali tragicamente interrotte dalla morte, sia come allusioni a un destino *post mortem* (in alcuni tiasi di bambini, ad esempio, si è pensato di riconoscere gli *aoroi* stessi, trasformati dopo la morte in amorette che partecipano ai divertimenti dei loro compagni).

<sup>52</sup> Cfr. H.W. Janson, *Donatello and the Antique*, in *Donatello e il suo tempo*, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze 1968, pp. 77-96, a p. 81, e n. 3.

<sup>53</sup> Cfr. V. Herzner, *Regesti donatelliani*, "Rivista dell'Istituto nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte", s. III, II, 1979, pp. 169-228, a p. 187, n. 124 (per le "due sepolture antiche che vi sono ispirategli alluna, allaltro è la storia di Bacco", che sarebbero state "lodate" da Donatello "per cose buone", secondo una lettera inviata da Nanni di Miniato a Matteo Strozzi) e pp. 184-185, n. 103 (per la documentazione relativa al pulpito di Prato, secondo cui il parapetto circolare avrebbe dovuto essere "diviso in sei spatii, ne' quali s'abbi a 'ntagliare spiritelli che tengono in mezzo l'arme del Comune di Prato"). Per una più ampia discussione di questi documenti si veda C. Dempsey, *Inventing the Renaissance Putto*, University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 2001, in part. pp. 13-18. Dempsey insiste giustamente sul fatto che, nel Quattrocento, queste immagini di

bambini non venivano mai chiamate con i nomi più moderni e archeologici di “amorini” o “eroti”, ma erano designate in vario modo, con una gamma di nomi i più comuni dei quali erano: “putto”, “puttino”, “bambino”, “fanciullino ignudo” e “spiritello”. Nessuno di questi nomi appare legato alle connotazioni specificamente amorose, che ebbero in seguito i termini di “amorino”, “cupido” ed “ero-te”.

<sup>54</sup> Cfr. V. Herzner, *Regesti donatelliani*, cit., p. 186, n. 112: Donatello riceve 12 libbre di cera “per fare le forme di certi fanciullini innudi” per il fonte battesimale (16 aprile 1429). Secondo H.W. Janson, *Donatello and the Antique*, cit., p. 82, n. 2: “Apparently, as late as 1428 putti were thought of as having only one possible function: to hold (garlands, scrolls, wreaths, coats of arms). The earliest post-classical dancing putti, by Donatello or any other artist, seem to be those of 1429-30 for the tabernacle of the Siena Font”. Anche J. Pope-Hennessy, *Donatello Sculptor*, Abbeville press New York 1993, pp. 86-87 e A. Rosenauer, *Donatello*, Electa, Milano 1993, pp. 77, 101-102 (cat. 15) concordano, secondo C. Dempsey, *Inventing the Renaissance Putto*, cit., p. 18, sul fatto che i tre bambini alati di bronzo, datati 1429, per il fonte battesimale di Siena sono “le prime rappresentazioni post-antiche di putti danzanti a tutto tondo”.

<sup>55</sup> Sul contributo di Donatello a questo monumento, che fu compiuto tra il 1417 e il 1430 da un gruppo di artisti comprendente, tra altri, Jacopo della Quercia (al quale è attribuito il design complessivo del fonte), Ghiberti, Donatello e Giovanni di Turino, si veda ora F. Caglioti, *Donatello e il fonte battesimale di Siena. Per una rivalutazione dello “spiritello danzante” nel Museo Nazionale di Firenze*, “Prospettiva”, 110/111, 2003 (2004), pp. 18-29.

<sup>56</sup> Sul concetto di “inversione energetica” (“energetische Inversion durch gegenpolare Sinngebung”) nel lessico warburghiano si veda A. Warburg, *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg mit Einträgen von Gertrud Bing und Fritz Saxl*, hsg. von K. Michels, C. Schoell-Glass, Akademie, Berlin 2001, p. 436 (13 aprile 1929) e A.M. Warburg, *Der Bilderatlas: Mnemosyne*, ed. M. Warnke with C. Brink, Akademie, Berlin 2008, pp. 76-77, tav. 42. Cfr. anche C.D. Johnson, *Memory, Metaphor, and Aby Warburg's Atlas of Images*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 2012, pp. 72-74.

<sup>57</sup> Notato per la prima volta da A. Warburg, *Le ultime volontà di Francesco Sassetti* [1907], in *La rinascita del paganesimo antico*, a cura di G. Bing, trad. La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 211-246, a p. 242: “Oramai non vi è dubbio di dove a queste creazioni sia giunto il travolgente linguaggio della vita in movimento. I sarcofaghi pagani romani, un sarcofago con putti e uno con Meleagro, dai cui bassorilievi i gai geni impararono i loro infantili giuochi di guerra, e i superstiti in lutto attorno alla salma di Sassetti impararono l'ormai bandito orgiasmo di uno sfrenato lamento funebre, si trovano tutt'ora in Firenze”.

<sup>58</sup> W. Loseries, *Le sculture della cappella di San Giovanni Battista*, in *Le sculture del Duomo di Siena*, a cura di M. Lorenzoni, Milano 2009, pp. 148-153. Le scene mitologiche principali della fonte (Ercole e il leone e Ercole e Nesso, che fanno da pendant ad altri sei rilievi con storie della Genesi), a opera di Antonio Federighi (1465-1468) sono rinforzate da rilievi con delfini, eroti e chimere che, secondo Loseries, “parafrasano con fantasia prototipi di opere classiche”. Il tema della reinvenzione non filologica di temi all'antica, specialmente in contesti sacri, meriterebbe una più ampia discussione. A questa serie, si potrebbero aggiungere anche le *grisailles* con rilievi di putti nella cappella Tornabuoni a Firenze.

<sup>59</sup> Si veda G. Lise, *Santa Maria presso San Satiro*, Banca Agricola Milanese, Milano 1974, pp. 115-116: “Item frixum unum magnum a testonis octo et a quadris sedecim a pueris hinc ad superscriptum terminum; item teneatur et obli-

tus sit finire seu finiri facere sepulchrum existens in dicta ecclesia Sanctii Sattari et loci respectu ac quod competet circa eius exercitium" (11 marzo 1483).

<sup>60</sup> Cfr. L. Armstrong, *Marco Zoppo e il Libro dei Disegni del British Museum: riflessioni sulle teste "all'Antica"*, in B.G. Vidi (a cura di), *Marco Zoppo e il suo tempo*, Atti del convegno internazionale, Bologna 1993, pp. pp. 79-95.

<sup>61</sup> Per una riproduzione fotografica della cappella accompagnata da una descrizione esaustiva si veda *Il Tempio Malatestiano a Rimini*, a cura di A. Paolucci, Franco Cosimo Panini, Modena 2010, *Atlante*, pp. 128-151, *Testi*, pp. 208-213.

<sup>62</sup> Ringrazio Charles Robertson per questa osservazione. Una nota simile riguardo alla scelta di figure piccole per fregi bassi è presente, per quanto riguarda i rilievi antichi, in F. Donati, *Pueri nell'arena*, cit., p. 318.

<sup>63</sup> Ho sviluppato un'argomentazione di questo tipo in un saggio, ancora inedito, provvisoriamente intitolato "*Consilium operis et ratio*". Words for "meaning" in Renaissance Art Theory.

<sup>64</sup> A. Campana, *Per la storia delle cappelle trecentesche della Chiesa Malatestiana di S. Francesco*, "Studi romagnoli", vol. 2, 1951, pp. 17-37, a p. 19.

<sup>65</sup> C. Hope, *The Early History of the Tempio Malatestiano*, "The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", vol. 55, 1992, pp. 51-154, a p. 52.

<sup>66</sup> A. Campana, *Per la storia delle cappelle trecentesche*, cit., pp. 26-27, 33 (Bolla del 12 settembre 1447: "cappellam Angelorum nunvupatam"); cfr. anche C. Ricci, *Il Tempio Malatestiano*, Bestetti & Tumminelli, Milano 1924 [rist. Bruno Ghigi, Rimini 1974], p. 214 e n. 25, 585, doc. III.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> C. Hope, *The Early History*, cit., pp. 67-68.

<sup>69</sup> Ivi, p. 53 e doc. citato in n. 29: "...et poi sequenter a fatto tutte le altre".

<sup>70</sup> Si veda da ultimo la scheda di Marco Campigli in *Il Tempio Malatestiano a Rimini*, cit., *Testi*, p. 212.

<sup>71</sup> Cfr. M. Campigli, *Luce e marmo. Agostino di Duccio*, Olschki, Firenze 1999, p. 46 e Id., *A Rimini e altrove. Il percorso giovanile di Agostino di Duccio*, in *Il Tempio Malatestiano a Rimini*, cit., pp. 123-136, a p. 123 e n. 4.

<sup>72</sup> Cfr. S. Kokole, *Agostino di Duccio in the Tempio Malatestiano 1449-1457. Challenges of Poetic Invention and Fantasies of Personal Style*, PhD Thesis, Johns Hopkins University, Baltimore, Md., 1997, pp. 244-253 e M. Campigli, *Luce e marmo*, cit., pp. 21 e sgg.

<sup>73</sup> Così ad esempio secondo M. Campigli, *Luce e marmo*, cit., cap. I.

<sup>74</sup> Basinio da Parma, *Hesperidos libri XIII*, libro IX, vv. 50 sgg: "Hic inopes animi turbae, puerique, senesque/ errabant luco in magno, passimque volabant / alitibus similes variis, aliosque vocabant [...]. Hi sunt ignari rerum, nimiumque queti, quis neque mors, neque vita placet [...]; mox ipse lavari fonte jubet vivo, sylvasque intrare beatas. / Pars tamen infantum remanet, quia flumine nullo / demersi amisere diem, queis poena paratur / nulla tamen, sed nec pro nullis praemia factis". Sulle derivazioni virgiliane del viaggio oltretterreno di Sigismondo Malatesta, accompagnato da una ninfa, si veda V. Zabughin, *Vergilio del Rinascimento Italiano da Dante a Torquato Tasso*, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1921, vol. I, pp. 290-292.

<sup>75</sup> Il rivestimento esterno, il cui modello fu approntato da Leon Battista Alberti e messo in pratica da Matteo de' Pasti, contiene nicchie che ospitano sepolcri esterni di membri della famiglia e di umanisti e ufficiali della corte di Sigismondo Pandolfo. Per le vicende costruttive del rivestimento esterno si veda ancora C. Ricci, *Il Tempio Malatestiano*, cit., pp. 253-310.

<sup>76</sup> Su questa cappella si veda S. Kokole, *The Tomb of the Ancestors in the Tempio Malatestiano and the Temple of Fame in the Poetry of Basinio da Parma*, in *Drawing Relationship in Northern Italian Renaissance Art. Patronage and Theori-*



es of *Invention*, ed. by G. Periti, with an introduction by C. Dempsey, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 11-34, dove l'autore riconosce come fonte della decorazione della tomba degli antenati alcuni brani del *Diosymposis*, sempre di Basinio da Parma, che Basinio rifiuse poi nell'*Hesperis*.

<sup>77</sup> Nel 1756, in una ricognizione della sepoltura, fu ritrovata una piccola ala di cartone dorato forse approntata per la sepoltura di qualche fanciullo sepolto in foggia di angioletto: cfr. Ricci, *Il Tempio Malatestiano in Rimini*, cit., p. 506.

<sup>78</sup> Questa l'iscrizione: "Malatestarum domus / heroidum sepulchrum" (cfr. *Il Tempio Malatestiano a Rimini*, cit., Testi, p. 210).

<sup>79</sup> A titolo di esempio, possiamo citare il sarcofago antico con putti e giovani reggifestone riutilizzato nella tomba Savelli, allestita nel 1287 da Arnolfo di Cambio nella chiesa dell'Araceli a Roma.

<sup>80</sup> Da S. Kokole, *Agostino di Duccio*, cit., pp. 314 sgg.

<sup>81</sup> Una spiegazione di questo tipo mi sembra più plausibile di una lettura platonica, che, pur proponendo un'idea simile di percorso tra diversi regni inter-no alla chiesa, vedrebbe riferimenti più precisamente filosofici nella decorazione delle cappelle (cfr. *supra*, n. 70).

<sup>82</sup> In questo e nel prossimo paragrafo riprendo, con alcune modifiche, alcune delle argomentazioni che ho già proposto nel mio *The Nudes in Limbo: Michelangelo's Doni Tondo reconsidered*, "The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 73, 2010, pp. 137-180. L'accostamento della tavola di Besançon al *Tondo Doni* è un'ipotesi che ho preso in considerazione già in questo articolo in seguito a una conversazione con Carlo Ginzburg, che ringrazio vivamente. Rimando allo stesso articolo anche per alcune delle immagini che qui mi limito a menzionare.

<sup>83</sup> Per l'operetta di Ambrogio Catarino Politi, *De statu futuro puerorum sine sacramento decedentium*, in Id. *Opuscula*, apud Mathiam Bonhomme, Lione 1542, cfr. A. Prosperi, *Battesimo e identità cristiana nella prima età moderna*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 51-52 e Id., *Dare l'anima*, cit., pp. 190-191. Sui rapporti di Lancillotto Politi, che vesti l'abito domenicano in San Marco il 5 aprile 1517, con il savonarolismo, cfr. L. Faldi, *Una conversione savonaroliana. Ambrogio Catarino Politi: il suo ingresso e i primi anni nell'ordine domenicano*, in *V Centenario della morte di Giovanni Pico della Mirandola (1494-1994). Teologie a Firenze nell'età di Giovanni Pico della Mirandola*, a cura di G. Aranci, P. De Marco, T. Verdon, numero speciale di "Vivens Homo", 5, 1994, 2, pp. 553-574.

<sup>84</sup> L. Borgo, *The Problem of the Ferry Carondelet Altar-piece*, "The Burlington Magazine", 113, n. 820, 1971, pp. 362-371.

<sup>85</sup> A. Castan, *La physionomie primitive du retable de fra Bartolommeo à la cathédrale de Besançon*, Dodivers, Besançon 1889 e L. Borgo, *The Problem*, cit., in part. p. 366; di diversa opinione C. Fischer, *Fra Bartolommeo. Master Draughtsman of the High Renaissance. A Selection from the Rotterdam Albums and Landscape Drawings from Various Collections*, Museum Boymans-van Beuningen, Rotterdam 1990, p. 235.

<sup>86</sup> Al momento del restauro della tavola avvenuto nel 1713 per mano del pittore siciliano Viali, un membro del capitolo della cattedrale registrò che il restauratore "treuva cette pièce si parfait qu'il avoua que c'estoit la troisième piece du monde. Deux fameux peintres y ont travaillé, dont les noms sont écrits aux bas. Marriotti Albertinelli, de Florence, a fait la gloire: il n'a veçu que 45 ans. Frate Bartholomeo Baccio, aussi de Florence, religieux jacobin, a fait la grand pièce du tableau, où est la Sainte-Vierge et le fameux Saint-Sébastien: il mourut l'an 1517 âgé de 48 ans" (cfr. L. Borgo, *The Problem*, cit., p. 362, n. 2). Secondo

una fonte posteriore al danneggiamento del dipinto la firma di Mariotto compariva sulla lunetta (F.-I. Dunod de Charnage, *Mémoires pour servir à l'histoire du comté de Bourgogne, contenant l'idée générale de la noblesse et le nobiliaire dudit comté*, J.-B. Charmet, Besançon 1740, che non ho potuto consultare). Il problema della firma è però complicato dal fatto che l'unica oggi visibile sulla tavola di Besançon ("Fr. Bartholomeus") è considerata apocrifia da diversi studiosi, in quanto non esistono altri dipinti del frate con questa formula. L'unico dipinto noto che riporta insieme le firme dei due pittori soci è l'*Annunciazione* del Musée d'Art et d'Histoire di Ginevra ("FR(ATR)IS BARTHO(LOMEUS) OR(DINIS) P(REDICATORUM) ET MARIOTTI FLORE(N)TINOR(UM) OPUS"). Cfr. L. Borgo, *The Problem*, cit., p. 365, n. 11 e *Letà di Savonarola. Fra' Bartolomeo e la scuola di San Marco*, cat. mostra Firenze, 25 aprile-28 luglio 1996, a cura di S. Padovani, Marsilio, Venezia 1996, pp. 39-40 e fig. 13.

<sup>87</sup> A. Chastel, *La pala Carondelet di fra' Bartolomeo (1512). La crisi della pala mariana italiana agli inizi del Cinquecento*, Unione Internazionale degli istituti di archeologia, storia e storia dell'arte in Roma, Roma 1989 (anche in *The Altarpiece in the Renaissance*, ed. by P. Humfrey, M. Kemp, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 129-142).

<sup>88</sup> Sul motivo pittorico dell'apparizione mariana si veda G. Cassegrain, *Le commentaire visionnaire. Apparitions et persuasion dans la peinture italienne post-tridentine*, "Revue de l'Art", n. 149, 2005, pp. 5-12.

<sup>89</sup> Ludovico Borgo nota che nell'*Annunciazione* di Albertinelli del Museo dell'Accademia (Firenze) si trova la stessa sovrapposizione di figure, sospese in una gloria. L'elemento serve allo studioso per suffragare l'ipotesi di una partecipazione decisiva di Mariotto Albertinelli all'invenzione del dipinto Carondelet (L. Borgo, *The Problem*, cit., p. 371).

<sup>90</sup> J.M. Suchet, *Étude biographique sur Jean et Ferry Carondelet (1469 à 1544)*, "Mémoires de l'Académie de Besançon" (extrait), 1901, pp. 124-162. Il padre di Ferry, Jean Carondelet, era stato il primo presidente del parlamento di Borgogna a Mechelen; Jean e Claude Carondelet, due dei suoi fratelli maggiori, furono rispettivamente arcivescovo di Palermo e presidente del consiglio di reggenza di Margherita d'Austria.

<sup>91</sup> Ivi, pp. 126-127. Sulla corte di Margherita d'Austria, nominata prima *procurateur general* dei Paesi Bassi dal padre Massimiliano I e dal 22 aprile 1509 *régente et gouvernante*, si veda il catalogo *Women of Distinction. Margaret of York, Margaret of Austria*, ed. by D. Eichberger, Brepols Publishers, Davidsfonds-Leuven 2005, in part. alle pp. 35-36 (per Jean Carondelet *senior*), 49-55 e 53 (per Claude Carondelet).

<sup>92</sup> *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P.S. Allen, H.M. Allen, H.W. Garrod, in Typ. Clarendoniano, Oxonii 1906-1958, t. V, ep. 1359 (1523), p. 278: "Dominum Fredericum Archidiaconum etiam Romae novi: cuius animo non ero ingratus". Erasmo fu a Roma nel 1509.

<sup>93</sup> M.L. de la Brière, M. de Maulde, *Dépêches de Ferry Carondelet, procureur en cour de Rome (1510-1513)*, "Bulletin Historique et Philologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques", a. 1895, pp. 98-134.

<sup>94</sup> Del 24 maggio 1511 è l'ultima lettera inviata a Margherita d'Austria sulla strada da Bologna a Firenze (da Faenza); il 29 giugno Ferry scrive già da Roma, informando la governatrice anche della guerra che i fiorentini, appoggiati dai francesi, intendevano muovere contro Siena (M.L. de la Brière, M. de Maulde, *Dépêches de Ferry Carondelet*, cit., pp. 114-116). Secondo G. Ewald, *Die Rekonstruktion der Marienkrönung des Carondelet-Altars, in Kunst des Cinquecento in der Toskana*, F. Bruckmann, München 1992 ("Italianische Forschungen hsg. vom

Kunsthistorischen Institut in Florenz", Dritte folge, b. XVII), pp. 21-25, a p. 21, Ferry si sarebbe fermato a Firenze tra il 26 maggio e il 30 giugno.

<sup>95</sup> "Da mr. Ferrino Inghilese ducati venti d'oro in oro, portò detto contanti nelle mani di Fr. Bartolommeo dipintore, per la metà di ducati 40 dati fra lui e Mariotto dipintori compagni per arra del lavoro ha loro allogato a fare come tra loro sono accordati [...] lire 140" (trascrizione dal ms. della Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 920, Miscellanea n. 2, inserto 8, in L. Borgo, *The Problem*, cit., p. 365, n. 7, che corregge quella di V. Marchese, *Memorie dei più insigni pittori, scultori e architetti domenicani*, Romagnoli, Bologna 1879, vol. II, pp. 79-80). Borgo segnala che, nel documento, il pagamento è compreso tra un'annotazione datata 4 maggio 1511 e un'altra del 3 luglio 1511. "Ferrino" è una corruzione di "Ferrico" (Fredericus o Ferricus sono le forme latine del nome Ferry, forma abbreviata del nome Ferjeux, santo apostolo di Besançon) e "inghilese" di "mechlinese", ovvero di Mechelen (cfr. A. Castan, *La physionomie primitive du retable*, cit., p. 9).

<sup>96</sup> E. Wind, *Sante Pagnini and Michelangelo. A Study of the Succession of Savonarola*, "Gazette des Beaux-Arts", 6, 26, 1944, pp. 211-246, ora in E. Wind, *The Religious Symbolism of Michelangelo*, ed. by E. Sears, Oxford University Press, New York 2000, pp. 1-22, alle pp. 14-15. Sante Pagnini fu priore di San Romano nel 1507-1509 e nel 1513-1515; fra' Bartolomeo gli donò un dipinto nel 1509. Secondo L. Marcucci, *Bartolomeo di Paolo, detto Baccio della Porta (fra' Bartolomeo)*, in *DBI*, vol. 6, 1964, pp. 742-747, Baccio della Porta e Mariotto Albertinelli avevano messo su una prima "compagnia" già nel 1490, presto sciolta per la conversione savonaroliana di Baccio, e di nuovo tra il 1494 e il 1500. Baccio prese gli abiti nel convento di San Domenico di Prato, per entrare poi nel 1501 in quello di San Marco. La società fu rinnovata nel 1509, fino allo scioglimento definitivo nel 1513.

<sup>97</sup> "Da fra' Bartolommeo dipintore a di 29 detto avuti da ms. Ferrino per nostra parte della seconda paga della tavola di Fiandra [...] lire 140" (L. Borgo, *The Problem*, cit., p. 365, n. 7). Ferry informò Margherita d'Austra dell'offerta da parte del papa della commenda dell'abbazia in una sua lettera da Roma del 16 luglio 1511 (M.L. de la Brière, M. de Maulde, *Dépêches de Ferry Carondelet*, cit., pp. 116-118).

<sup>98</sup> L. Borgo, *The Problem*, cit., p. 365 e C. Fischer, *Fra Bartolommeo*, cit., p. 235. La missione di Ferry presso la corte papale terminò nel maggio del 1513, nel settembre del 1514 e nel 1515 egli fu a Mechelen, dove assistette alla cerimonia di emancipazione di Carlo V (5 gennaio 1515).

<sup>99</sup> Cfr. A. Castan, *La physionomie primitive du retable*, cit., pp. 14, 23-24 e J.M. Suchet, *Étude biographique*, cit., pp. 140-141, 148-151. Sulla sepoltura dell'arcidiacono, eretta nella cappella solo nel 1543 dal fratello Jean, cfr. R. Bartalini, *Su Simone Mosca, Jean Mone e la tomba di Ferry Carondelet*, "Prospettiva", 71, 1993 (1994) pp. 53-58.

<sup>100</sup> Cfr. A. Castan, *La physionomie primitive du retable*, cit., p. 7. Si tratta "d'un robe écarlate de magistrat" secondo J.M. Suchet, *Étude biographique*, cit., p. 138.

<sup>101</sup> C. Fischer, *Fra Bartolommeo*, cit., pp. 248-249, cat. n. 66 (*Studies for Ferry Carondelet*).

<sup>102</sup> Sul dipinto, datato tra il 1511 e il 1512, si veda ora la scheda di M. Lucco nel catalogo *Sebastiano del Piombo, 1485-1547* (cat. mostra Roma, Palazzo di Venezia, 8 febbraio-18 maggio 2008; Berlino, Gemäldegalerie 28 giugno-28 settembre 2008), Motta-MondoMostre, Milano-Roma 2008, pp. 136-137. Nella scheda il dipinto è però erroneamente indicato come *Ritratto del cardinale Ferry Carondelet* nonostante la trascrizione dell'intestazione leggibile sulla lettera im-

periale tenuta in mano da Ferry, che lo indica come arcidiacono di Besançon, consigliere imperiale e commissario alla corte di Roma ("Honorabilj devoto nobis dilecto Ferrico Carÿdolet Archidiacono Bisuntino Consiliario et Comisario n.ro In Urbe").

<sup>103</sup> Cfr. C. Fischer, *Fra Bartolommeo*, cit., pp. 187-189 (cap. IV: *The Years of Glory: Drawings from the Period c. 1510-1513*), riprende l'ipotesi di L. Borgo che la stessa ricostituzione della società tra fra' Bartolomeo e Mariotto facesse parte di una manovra diplomatica dei frati predicatori per ottenere le principali commissioni da parte della Repubblica. Nel novembre 1510, infatti, il governo commissionò a fra' Bartolomeo una pala per la sala del Gran Consiglio. Nel marzo 1512 – dopo che il rappresentante asburgico Ferry Carondelet aveva ordinato il suo dipinto – il governo scelse la *Sacra conversazione con il matrimonio mistico di Santa Caterina da Siena*, già dipinta dal frate per la chiesa di San Marco, per farne dono all'ambasciatore di Luigi XII in partenza da Firenze. Si veda anche C. Elam, *Art and Diplomacy in Renaissance Florence*, "The Royal Society of Arts Journal", 136, 1988, pp. 813-826.

<sup>104</sup> C. Fischer, *Fra Bartolommeo*, cit., pp. 235-236 ("the setting of the Carondelet Maonna is a chapel-like interior opened up at the back to a landscape of almost Giorgionesque character which is virtually a picture in itself"). "Da notizie giunte di Francia," scriveva Vincenzo Marchese, "il fondo del quadro rappresenta un loggiato di bella architettura, dal quale si vede in lontananza un vago paese irrigato da un fiumicello nelle cui acque sono alcuni bagnanti"; aggiungeva inoltre che "questo dipinto essendo stato eseguito in compagnia di M. Albertinelli, può credersi che l'episodio dei bagnanti sia una giunta capricciosa di lui" (V. Marchese, *Memorie* cit., vol. II, pp. 93-94, n. 2). Sui circa 40 disegni di paesaggio attribuiti a fra' Bartolomeo cfr. C. Fischer, *Fra Bartolommeo*, cit., pp. 375-400, che li data tra gli ultimi cinque anni del Quattrocento e i primi otto del Cinquecento.

<sup>105</sup> Si tratta del disegno a inchiostro marrone su carta bianca, datato 1504 ca., conservato a Londra presso The Courtauld Institute of Art Gallery, Princes Gate, inv. 88 (bequest 1978). Cfr. C. Fischer, *Fra Bartolommeo*, cit., p. 377.

<sup>106</sup> A. Chastel, *La pala carondelet*, cit., pp. 15, 18.

<sup>107</sup> A. Chastel, *Fra Bartolomeo's Carondelet Altarpiece and the Theme of the "Virgo in Nubibus" in the High Renaissance*, in *The Altarpiece in the Renaissance*, cit., p. 137.

<sup>108</sup> Il frate ripeté la scena nello sfondo della *Creazione di Eva* a Seattle e in una tavola già in collezione privata svedese; il Bachiacca sfruttò la composizione due volte, mentre una versione di dimensioni maggiori dipinta per un committente di Pistoia è stata attribuita a fra' Paolino. Si veda la scheda relativa al dipinto di C. Strehlke in *L'età di Savonarola. Fra' Bartolomeo e la scuola di San Marco*, cit., pp. 104-107 e *L'età di Savonarola. Fra Paolino e la pittura a Pistoia nel primo '500*, cat. mostra Pistoia, 24 aprile-31 luglio 1996, a cura di C. d'Afflitto, F. Falletti, A. Muzzi, Marsilio, Venezia 1996, p. 203 (scheda a cura di A. Muzzi).

<sup>109</sup> C. Fischer, *Fra Bartolommeo*, cit., pp. 238-239, pubblicando il disegno, non si sofferma sulle differenze presenti nello schizzo del paesaggio. Nota invece che in esso, rispetto alla pala, è diversa la posa della Vergine, manca il sant'Antonio poi collocato dove nel disegno si trova il santo Stefano, mentre quest'ultimo nel dipinto viene spostato a sinistra al posto del san Giovanni Battista, a sua volta dipinto in ginocchio per bilanciare la figura del committente. La pedana con gli abiti da diacono, inoltre, nel disegno fu tracciata in un primo tempo in primo piano, per poi essere spostata in una posizione più simile a quella che l'oggetto ha nel dipinto.

<sup>110</sup> A. Castan, *La physionomie primitive du retavke*, cit., p. 18.

<sup>111</sup> Cfr. *Contemporaries of Erasmus: a Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, Thomas B. Deutscher, University of Toronto Press, Toronto 1985-1987, vol. III, pp. 84-86.

<sup>112</sup> A. Pighius, *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatarum, et quibus nunc potissimum exagitur Christi fides et religio, diligens, et luculenta explicatio. Per Albertum Pighium Campensem. Cuius cuiuscunque tandem fidei fueris, legisse non poenitebis. Singularum controversiarum capita, versa pagella indicabit*, ex officina Melchioris Novesiani, Coloniae anno 1545 (ed. precedenti: Ingolstadt e Venezia; Colonia e Parigi, ex officina Carolae Guillard sub insigni Solis aurei, in via Iacobaea, 1542). La posizione di Pigghe sul peccato originale sarà poi condannata dal Concilio di Trento.

<sup>113</sup> "Nam eiusmodi statum aliquem, ego imaginor hinc decedentium in statu innocentiae, per regenerationis gratiam, nondum ascriptorum illi regno Christi et supernaturalis beatitudinis. In quo, quantum per humanam naturam, etiam liberatam a corporis huius mortalis sarcina, fieri potest, velut in paradiso quodam terrestri, feliciter victuri sint, de sorte sua bene contenti." Ma si veda tutto il passo in A. Pighius, *Controversiarum*, cit., ff. E iii-E iiiii.

<sup>114</sup> *Fausti episcopi de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio opus insigne, cum D. Erasmi Roterodami praefatione. Item Faustini episcopi ad Flaccillam imperatricem de Fide adversus Arianos, et de propositis quaestionibus Arianorum. Pervetustus uterque, sed iam primum in luce aediti*, Faber Emmeus, Basel 1528, cfr. la prefazione pubblicata in *Opus epistolarum*, cit., vol. VII, n. 2002, pp. 406-408.

<sup>115</sup> La definizione tra virgolette è di J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, I. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, University of Chicago Press, Chicago-London 1971, pp. 318-331, a p. 326. Tra le proposizioni condannate dal Concilio di Orange, i cui atti restarono tuttavia sconosciuti fino al Concilio di Trento, ne figura anche una tratta proprio dal *De gratia* di Fausto di Riez, in cui veniva affermata la partecipazione della volontà umana alla grazia: cfr. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünemann, EDB, Bologna 2003, pp. 212-225, alle pp. 214-217, n. 374 ("se qualcuno sostiene che per essere purificati dal peccato, Dio aspetta la nostra volontà, non professa invece che avvenga mediante l'ispirazione e l'opera dello Spirito Santo che noi vogliamo anche essere purificati, fa resistenza allo stesso Spirito Santo che dice attaverso Salomone: 'La volontà viene preparata dal Signore' e all'apostolo che salutarmente annuncia: 'È Dio che opera in voi sia il volere che il compimento secondo il suo piano di bene'", contro Fausto di Riez, *De gratia*, I, 18, cfr. Fausto di Riez, *La grazia*, Città Nuova, Roma 2004). Si veda anche R. Harden Weaver, *Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Mercer University Press, Macon 1996.

<sup>116</sup> H. Denzinger, *Enchiridion*, cit., pp. 184-189, nn. 330-342 (Conc. Arelaten- se, a. 473: Lucidi presb. Libellus subiectionis). Lucido ritrattò, tra le altre, le seguenti proposizioni: "che lo sforzo dell'obbedienza umana non è da unire alla grazia divina"; "che dopo la caduta del primo uomo sia estinto del tutto il libero arbitrio della volontà"; "che Cristo Signore e nostro Salvatore abbia accettato la morte non per la salvezza di tutti"; "che da Adamo fino a Cristo nessuno tra i pagani sia stato salvato mediante la prima grazia di Dio, cioè mediante la legge naturale, in vista della venuta di Cristo, per il motivo che essi nel primo genitore avrebbero perso del tutto il libero arbitrio".

<sup>117</sup> Fausto di Riez, *De gratia*, cit., I, 1 (p. 40 dell'ed. 2004).

<sup>118</sup> Cfr. *ibid.*, p. 407.

<sup>119</sup> Si veda più avanti, cap. 6. Probabilmente Erasmo non conosceva le con-

clusioni del Concilio di Orange, che fu riportato in auge solo durante le discussioni del Concilio di Trento (cfr. H. Denzinger, *Enchiridion*, cit., p. 213). Per una discussione più approfondita di questa edizione e della prefazione di Erasmo, con accenni al suo approccio alla storia dei concili nell'età tardo antica e al problema dell'eresia di Fausto, rimando al mio *Erasmus and Faustus of Riez's De gratia*, "Rivista di Storia del Cristianesimo", 11, 2/2014, pp. 367-390. Segnalo qui l'interesse di alcune annotazioni e postille di mano cinquecentesca presenti nell'edizione posseduta dalla British Library: le annotazioni sembrano segnalare un interesse particolare dell'ignoto lettore per alcuni passaggi dell'introduzione di Erasmo (tra i quali proprio quello relativo alla controversia con Lutero e alla storia del Concilio di Arles), riguardo all'esposizione della dottrina del peccato originale e al problema del destino dei bambini non battezzati.

<sup>120</sup> Per la visita di Erasmo a Besançon nella primavera del 1524 cfr. *Opus epistolarum*, cit., t. VI, ep. 1610, a Noël Béda, 1525, pp. 166-170 ("caeterum me non alio consilio venisse Besontium quam ut inviserem veterem amicum Archidiaconum"). Nel 1523 Herman Lethmaet (Lethmatius) scriveva a Erasmo che Ferry, fratello del suo signore Jean Carondelet, "te colit, si quis alius" (ivi, t. V, ep. 1350, da Mechelen, 18 marzo 1523). In una lettera successiva alla sua visita, Erasmo scrisse all'amico per sapere se la biblioteca di Besançon non possedesse esemplari antichi del Nuovo Testamento che potessero essere utili per la revisione della sua nuova edizione (*Opus epistolarum*, cit., vol. VI, ep. 1749, pp. 411-412, a Ferry Carondelet). M. O'Rourke Boyle, *Erasmus and the "Modern" Question: Was he Semi-Pelagian?*, "Archiv für Reformationsgeschichte", 75, 1984, pp. 59-77 mette in guardia contro frettolose etichettature del pensiero erasmiano, ma non offre ulteriori elementi documentari.

<sup>121</sup> Jean Carondelet, fratello maggiore di Ferry, fece stampare una descrizione del Nuovo Mondo, contenente anche un *excursus* sul vero sito del paradiso terrestre (collocato in Terrasanta), redatto confrontando le relazioni di Cortés con i testi degli antichi geografi e viaggiatori da un frate minore di Mechelen, un certo monaco Franciscus, che l'aveva inviata a J. Carondelet insieme a un mappamondo dipinto o cesellato da Gasperus Amyricius (*De orbis situ ac descriptione, ad reverendiss. D. archiepiscopum Panormitanum, Francisci, monachi ordinis Franciscani, epistola sane quam luculenta. In qua Ptolomaei, caeterorumque superiorum geographorum hallucinatio refellitur, aliaque praeterea de recens inventis terris, mari, insulis. De ditione papae Ioannis de situ paradisi, et dimensione miliarum ad proportionem graduum coeli, praeclare et memoratu digna recensetur, ex-cudebat Martinus Caesar, expensis honesti viri Rolandi Bollaert, Anversa 1527-1529*). Il lussemburghese Nikolaus Mameranus fece ristampare l'operetta nel 1565, sempre ad Anversa presso J. Withagius, insieme ad altre opere geografiche più antiche (al f. 1v di questa edizione si trova un'incisione del mappamondo, il cui *caelator* G. Amyricius è nominato al f. H2r). Per la particolare devozione di Ferry a san Giovanni Battista, del quale moltiplicò le immagini negli stalli dell'abbazia di Sainte-Marie a Montbenoit di cui era stato nominato abate commendatario nel 1515, cfr. J.M. Suchet, *Étude biographique*, cit., p. 139.

<sup>122</sup> Roma, Galleria nazionale d'arte antica di Palazzo Barberini, n. 116, F. N. 579. Il quadro reca nella parte sinistra la firma e la data "F B OR PR 1516". Cfr. F. Knapp, *Fra Bartolomeo della Porta und die Schule von San Marco*, Knapp, Halle a. S. 1903, 262, tav. 90; H. von der Gabelentz, *Fra Bartolommeo und die Florentiner Renaissance*, K.W. Hiersemann, Leipzig 1922, I, pp. 180-181, fig. 23 e II, n. 119, pp. 62-63.

<sup>123</sup> Anonimo Fiorentino, *Il codice Magliabechiano cl. XVII, 17 contenente notizie d'arte sopra l'arte degli antichi e quella de' Fiorentini da Cimabue a Michelangelo Buonarroti*, hsg. von C. Frey, Grote, Berlin 1892 (ed. anast.: Gregg Interna-

tional Publishers Limited, 1969), p. 107: “dipinse una nostra Donna et I° Cristo in casa Agnolo Doni”. I due dipinti non sono oggi identificati. Nella vita del pittore domenicano Vasari menziona la Nostra Donna per la Badia: “infine cominciò a olio nella badia una tavola di San Bernardo che scrive [...], e dipinse per Agnolo Doni un quadro di una Nostra Donna” (G. Vasari, *Le vite* [1550], Einaudi, Torino 1986, p. 581 e n. 8). Il Cristo poteva essere del tipo del Cristo benedicente, molto richiesto al pittore domenicano, per cui cfr. *L'età del Savonarola. Fra' Bartolomeo e la scuola di San Marco*, cit., schede 11-12 (di S. Padovani), pp. 69-75.

<sup>124</sup> C. Fischer, *Fra Bartolommeo*, cit., p. 310.

<sup>125</sup> G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, a cura di R. Bettarini, P. Barocchi, vol. IV, S.P.E.S., Firenze 1976, p. 97: dopo il viaggio a Roma, fra' Bartolomeo “se ne tornò a Fiorenza, dove era stato morso più volte che non sapeva fare gli ignudi. Volse egli dunque mettersi a pruova, e con fatiche mostrare ch'era attissimo ad ogni eccellente lavoro in quella arte come alcuno altro. Laonde per prova fece in un quadro un San Sebastiano ignudo con colorito molto alla carne simile, di dolce aria, e di corrispondente bellezza alla persona parimente finito, dove infinite lode acquistò appresso agli artefici” (passo identico nelle due redazioni). Si tratta del *San Sebastiano* che Giovan Battista della Palla inviò al re di Francia.

<sup>126</sup> Gli altri rari esempi (anzitutto alcuni dipinti di Signorelli) sono indicati *infra*.

<sup>127</sup> Quando fu esposto alla mostra *Le seizième siècle européen: peintures et dessins dans les collections publiques françaises*, cat. mostra Paris, Petit Palais, ottobre 1965-gennaio 1966, catalogo Réunion des Musées Nationaux, Paris 1965 e giudicato da J. Shearman “one of the greatest works of the High Renaissance” (*Le Seizième Siècle Européen*, “The Burlington Magazine”, 118, 1966, p. 60).

<sup>128</sup> Per orientarsi nella storia critica del dipinto resta di riferimento fondamentale il commento di P. Barocchi a G. Vasari, *La vita di Michelangelo nelle redazioni del 1550 e del 1568*, a cura di P. Barocchi, Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli 1962, II, pp. 243-244.

<sup>129</sup> G. Vasari, *La vita di Michelangelo*, cit., vol. I, p. 14 (1550) e p. 24 (1568): “per mostrar maggiormente l'arte sua esser grandissima fece nel campo di questa opera molti ignudi appoggiati, ritti et a sedere”. Cfr. *Orazione funerale di M. Benedetto Varchi fatta, e recitata da lui pubblicamente nell'essequie di Michelagnolo Buonarroti in Firenze, nella chiesa di San Lorenzo*, Giunti, Firenze 1564, p. 16: “Lascierò un tondo, nel quale egli fece per Agnolo Doni, il quale si diletta di simil gioie, una Vergine Maria inginocchiata con amendue le ginocchia: che porge lietamente Giesucristo suo figliuolo e redentore nostro a Giuseppe, il quale lo riceve con amore, e allegrezza infinita, nel campo del qual tondo sono per maggiore ornamento molti ignudi in diverse attitudini, parte appoggiati, parte ritti e parte a sedere con tanta grazia e vivezza che delle sue opere in tavola questa è giudicata la più bella, e la più compita, come si può vedere nella casa non meno adorna, che bella, di Giovambattista suo figliuolo”; R. Borghini, *Il Riposo*, Marsilio, Firenze 1584, pp. 512-513: “dipinse a Agnolo Doni in un tondo la Vergine gloriosa, che inginocchiata ha su le braccia il figliuolo, et il porge a Giuseppe, e nel campo fece molti ignudi appoggiati, dritti, et a sedere finiti con somma diligenza, ne si può vedere cosa più bella”; F. Bocchi, *Le bellezze della città di Fiorenza*, [Sernatelli] Firenze 1591, p. 128 (“si veggono molte figure ignude oltra ciò in varie et bellissime attitudini, stimate da gli artefici di pregio incomparabile”) e, senza variazioni per quanto riguarda la descrizione del dipinto di Michelangelo, F. Bocchi, G. Cinelli, *G. Cinelli, Le bellezze della città di Firenze dove a pieno di pittura, di scultura, di Sacri Templi, di Palazzi, i più notabili artifizi, e più preziosi si conten-*

dono, Giovanni Gugliantini, Firenze 1677, pp. 275-276. Testi segnalati in G. Vasari, *La vita di Michelangelo*, cit., vol. II, pp. 243-244.

<sup>130</sup> Proprio con riferimento al *Tondo Doni*, la prima attestazione della locuzione "Sacra famiglia" nella lingua italiana comparirebbe, secondo S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, V, Utet, Torino 1968, p. 622, s.v. "Famiglia", 1, solo in L. Lanzi (1732-1810), *Storia pittorica dell'Italia*, Silvestri, Milano 1823, p. 158 ("fece anco Michelangiolo un tondo di una Sacra Famiglia, con alquant'ignudi in lontananza, per Agnol Doni"). La prima descrizione che non individua nella Vergine la figura principale compare nell'inventario degli Uffizi del 1635: "Un quadro in tondo su l'asse entrovi dipinto San Giuseppe che presenta nostro Signore alla Madonna con un paese e altre fiure nude lontane" (cfr. A. Cecchi, *Il Tondo Doni agli Uffizi*, in *Il Tondo Doni di Michelangelo e il suo restauro*, Centro Di, Firenze 1985 ["Gli Uffizi. Studi e Ricerche", 2], p. 47, n. 19).

<sup>131</sup> L'osservazione relativa alla distrazione di Vasari è di T. Verdon, *Maria nell'arte fiorentina*, Mandragora, Firenze 2002, p. 92 e Id., *Maria nell'arte europea*, Mondadori Electa, Milano 2004, pp. 217-223, a p. 217.

<sup>132</sup> Stendhal, *Histoire de la peinture en Italie* (1817), éd. établie par V. Del Litto, Gallimard, Paris 1996, p. 383; *Le opere di Giorgio Vasari pittore e architetto aretino*, con note di G. Masselli, Passigli, Firenze 1832-1838, p. 1033, n. 47 (dove i nudi vengono definiti "una biasimevol licenza"); G. Magherini, *Michelangiolo Buonarroti*, Barbèra, Firenze 1875, p. 63; H. Grimm, *Leben Michelangelo's*, Carl Rümpler, Hannover 1864 (zweite durchgearbeitete Auflage), p. 161.

<sup>133</sup> Molti testi sulla sfortuna del dipinto di Michelangelo nel Settecento sono citati da A. Cecchi, *Il Tondo Doni agli Uffizi*, cit., pp. 39-40.

<sup>134</sup> "Il fit pour Angelo Doni cette Madone qui est à la tribune de la galerie de Florence, et qui y fait une si singulière figure à côté des chefs d'oeuvre de grâce, de Léonard et de Raphaël. C'est Hercule maniant des fuseaux. Il y a entr'autres dans le lointain quelques figures nues, dont M. s'est amusé à détailler tous les muscles, en dépit de toute perspective aérienne" (Stendhal, *Histoire de la peinture en Italie*, cit., pp. 383, 453: "cette Madonne a l'air d'escamoter l'enfant Jésus, et sa physionomie d'Egyptienne achève de rappeler une idée ridicule"). Burckhardt, disturbato dalla "difficoltà della posizione ricercata" delle figure, riteneva che "Sacra Famiglie non si debbono dipingere affatto se si hanno simili intenzioni" e vedeva "il fondo [...] popolato [...] con figure nude che non hanno alcun rapporto col gruppo principale" (J. Burckhardt, *Il Cicerone. Guida al godimento delle opere d'arte in Italia* (1855), Sansoni, Firenze 1952, p. 961).

<sup>135</sup> G.T. Corsi, *La filosofia del concetto in opere d'arte specialmente di sacro argomento, considerato in varii celebri dipinti da Giovan Tommaso Corsi già ispettore della I. e R. Galleria Palatina*, Tipografia Tofani, Firenze 1851, pp. 21-47, a p. 36: "ritengo, siccome indubitato, che nei cinque Nudi del Dipinto egli ritraeva i profeti maggiori [...]. Era dunque necessario che nel Dipinto apparisse significato il Limbo, unico luogo ove figurar convenientemente i profeti, ancor vivente il Cristo [...]. L'anima umana non potrebbe meglio che per nuda umana forma configurarsi, e a ciò intendeva l'Artista accennando per la nudità dei Profeti al loro spirito separato dal corpo".

<sup>136</sup> Rispettivamente: W. Page Smith, *Étude sur Michel-Ange Buonarroti*, Trübner, London 1870, pp. 23-24; J. Wilde, *Michelangelo and Leonardo*, "The Burlington Magazine", 95, 1953, p. 69; E. Carli, *Tutta la pittura di Michelangelo*, Rizzoli, Milano 1964 (IV ed. ampliata e aggiornata [I ed., 1951]), pp. 17-19; L. Bellosi, *Michelangelo pittore*, Sansoni, Firenze 1970 ("I Diamanti dell'Arte", n. 54), p. 10.

<sup>137</sup> C. Holroyd, *Michael Angelo Buonarroti*, Duckworth-Scribner, London-New York 1903, pp. 122-123.

<sup>138</sup> W. Pater, *Pico della Mirandola* (1871), in *The Renaissance. Studies in Art*



and Poetry, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1980, p. 37 ("in the *Doni* Madonna in the *Tribune* of the *Uffizii*, Michelangelo actually brings the pagan religion, and with it the unveiled human form, the sleepy-looking fauns of a Dionysiac revel, into the presence of the Madonna, as simpler painters had introduced there other products of the earth, birds or flowers, while he has given to that Madonna herself much of the uncouth energy of the older and more primitive 'Mighty Mother'"); H. Wölfflin, *Die Jugendwerke Michelangelos*, Ackermann, München 1891, p. 52; H. Thode, *Michelangelo und das Ende der Renaissance*, Grote, Berlin 1902-1913, III, I, p. 171: "Es sind nicht Hirten, wie auf dem Madonnenbilde Signorellis in den Uffizien [...] sondern Epheben griechischer Art und aus christlichen Vorstellung nicht zu erklären. Es heißt daher wohl nicht fehlgehen, wenn man ihre Entstehung aus rein künstlerisch formalen Interessen, aus der Abneigung gegen Landschaftsdarstellung und aus der Freude an Gestaltung schöner Leiber und Bewegungsmotive annimmt"; E.V. Lucas, *A Wanderer in Florence*, Macmillan, New York 1926 [I ed. 1912], p. 142: "The nude figures in the background introduce an alien element and suggest the conflict between Christianity and paganism, the new religion and the old: in short, the Twilight of the Gods. Whether Michelangelo intended this we shall not know; but there it is. The prevailing impression left by the picture is immense power and virtuosity and no religion"; C. Eisler, *The Athlete of Virtue: The Iconography of Ascetism*, in *De Artibus Opuscula XL. Essays in Honor of Erwin Panofsky*, ed. by M. Meiss, University Press, New York 1961, I, pp. 82-97, a p. 93-94: "atletico nello stadio come simbolo di virtù cristiana"; C. Gilbert, *Michelangelo*, McGraw-Hill Book Company, New York-London-Toronto-Sidney 1967, p. 37: "nonostante la testimonianza di Vasari, i nudi possono anche simboleggiare il contrasto tra mondo pagano o pre-cristiano e il mondo redento dalla nascita di Cristo".

<sup>139</sup> K. Borinsky, *Die Rätsel Michelangelos. Michelangelo und Dante*, Georg Müller, München-Leipzig 1908. L'interpretazione neoplatonica è ripresa anche da: A. Foratti, *L'arte italiana del Rinascimento*, Federazione italiana delle biblioteche popolari, Milano 1915; M. Levi D'Ancona, *The Doni Madonna by Michelangelo: an Iconographic Study*, "The Art Bulletin", 50, 1968, pp. 43-50; P.H. von Blanckenhagen, *Die Ignudi der Madonna Doni*, in *Festschrift für Gerhard Kleiner zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag am 7. februar 1973*, a cura di H. Keller, J. Kleine, Ernst Wasmuth, Tübingen 1976, pp. 205-214 ("rappresentazione dell'amore platonico"); N. Himmelmann, *Nudità ideale*, in *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, a cura di S. Settis, Einaudi, Torino 1985, II, pp. 199-278, alle pp. 209-211: "nel *Tondo Doni* il mondo antico è trasformato in un idillio eroico-tragico, intriso d'amor platonico". È da notare che nei due saggi di E. Panofsky fondamentali per l'interpretazione neoplatonica di Michelangelo non ci sono riferimenti in questo senso al *Tondo Doni* (E. Panofsky, *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, La Nuova Italia, Firenze 1975 [I ed. Leipzig-Berlin 1924], cap. VI: *Michelangelo e Dürer* e Id., *The Neoplatonic movement and Michelangelo* [1939], in Id., *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, Harper, New York-Evanston-London 1962, pp. 171-230).

<sup>140</sup> Si pensi alle parole che il vecchio Burckhardt (1818-1897) pronunciò conversando con il giovane Ludwig von Pastor (1854-1928), che era andato a trovarlo a Basilea il 18 marzo del 1895: "Burckhardt non vuole sentir parlare di un significativo influsso del platonismo [nell'arte] del Rinascimento. 'Michelangelo e Raffaello non hanno mai letto Platone, né hanno avuto sentore da altri. Di solito si tende a esagerare questi fatti'" avrebbe detto (cfr. von Pastor, *Tagebücher-Brief-Erinnerungen*, a cura di W. Wühr, Kerle, Heidelberg 1950, p. 274, trad. it. del passo da M. Seidel, *Solo pensieri artistici. Il ruolo di Michelangelo nella Kunst der Renaissance di Jacob Burckhardt*, in Id., *Arte italiana del Medioevo e del Rinasce-*

mento, Marsilio, Venezia 2003, II, pp. 777-820, a p. 794. Già nel 1886, Burckhardt giudicava con sospetto l'idea che l'eventuale conoscenza del platonismo da parte di Michelangelo potesse essere messa in relazione con la nascita e il compimento delle sue opere (cfr. M. Seidel, *Solo pensieri*, cit., p. 794). Cfr. anche L. Bellosi, *Michelangelo pittore*, cit., p. 30: "il neoplatonismo correva come moneta spicciola tra gli uomini del Rinascimento e non si vede in che modo esso possa rappresentare una chiave per entrare nel mondo di Michelangelo".

<sup>141</sup> R. Longhi, *Breve ma veridica storia della pittura italiana* (1914), Sansoni, Firenze 1980, p. 116. Su Roberto Longhi e la fortuna critica di Michelangelo in Italia cfr. *Premessa a Michelangelo e l'arte classica*, cat. mostra Firenze, Casa Buonarroti, 1987 a cura di G. Agosti, V. Farinella, Cantini, Firenze 1987, pp. 9-12.

<sup>142</sup> A. Bertini, *Michelangelo fino alla Sistina*, Einaudi, Torino 1942 ("Biblioteca d'arte diretta da Carlo L. Ragghianti", 3), pp. 47-48 (II ed. 1945, p. 51); H. von Einem, *Michelangelo*, Kohlhammer, Stuttgart 1959, p. 38: "Die Jünglinge – eine Vorahnung der Jünglinge der Sixtinischen Decke – scheinen wie bei Signorelli nur freie dichterische Zutat zur Landschaft zu sein".

<sup>143</sup> Ch. de Tolnay, *The Youth of Michelangelo*, Princeton University Press, Princeton 1943, pp. 109-111 (II ed. rev. 1969).

<sup>144</sup> Si veda, ad esempio, A. Natali, *L'antico, le Scritture e l'occasione. Ipotesi sul Tondo Doni*, in *Il Tondo Doni di Michelangelo e il suo restauro*, Centro Di Firenze 1985 ("Gli Uffizi. Studi e Ricerche", 2), pp. 21-37, a p. 31.

<sup>145</sup> R.G. Kecks, *Madonna und kind: das häusliche Andachtsbild im Florenz des 15. Jahrhunderts*, Mann Berlin 1988, pp. 155-156 considera il tondo di Michelangelo, come le prime opere di Raffaello, il culmine della tradizione della pittura devozionale fiorentina.

<sup>146</sup> Cfr. Ch. de Tolnay, *Alcune recenti scoperte e risultati negli studi Michelangioleschi*, in *Problemi attuali di scienza e cultura*, Accademia Nazionale dei Lincei, a. 368°, 1971, quad. 153, p. 4 e Id., *Personalità storica ed artistica di Michelangelo*, in *Michelangelo. Artista-Pensatore-Scrittore*, premessa di M. Salmi, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1965, vol. I, pp. 7-71, a p. 66.

<sup>147</sup> R.J.M. Olson, *The Florentine Tondo*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, pp. 219-226. V. Mariani, *Michelangelo*, Utet, Torino 1942, p. 57: "a distanza una schiera di efebi dalle carni lucenti si tolgono l'un l'altro l'ultimo drappo che li avvolgeva prima del bagno; scena, questa di sfondo, tre le più alte testimonianze, attraverso la fantasia di Michelangelo, del potere di trasfigurazione operato dall'umanesimo anche di episodi di tradizione religiosa: giacché par quasi certo che i bei nudi giovanili siano un'allusione al Battesimo, tanto che a mezzo campo s'affaccia il bacchico volto d'un San Giovanni, ma è altrettanto certo che l'edera di roccia al centro della quale i giovani si bagneranno ha una forte struttura pagana, così come i giovani al bagno [...] sembrano riposare indolenti, dopo una gara olimpica [...]". Pur non prendendo sostanzialmente posizione, propose per questa interpretazione anche R. Salvini che nel volume celebrativo del quadricentenario della morte di Michelangelo definiva "ragionevole" la proposta di Mariani (cfr. R. Salvini, *La pittura*, in *Michelangelo*, cit., vol. I, p. 170).

<sup>148</sup> A. Hayum, *Michelangelo's Doni Tondo: Holy Family and Family Mith*, "Studies in Iconography", 7-8, 1981-1982, pp. 209-251.

<sup>149</sup> *Ef.* 2, 14-16: "ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum, et medium parietem maceriae solvens, inimicitias in carne sua: legem mandatorum decretis evacuans, ut duos condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem, et reconciliet ambos in uno corpore, Deo per crucem, interficiens inimicitias in semetipso". Cfr. da ultimo A. Natali, *L'uomo nuovo. Poscritto per il Tondo Doni*,

in Id., *La piscina di Betsaida. Movimenti nell'arte fiorentina del Cinquecento*, Maschietto & Musolino, Firenze-Siena 1995, pp. 31-42.

<sup>150</sup> La menzione più antica del dipinto si trova nel già citato codice Magliabechiano, redatto tra il 1537 e il 1542, che segnala un "tondo di Nostra Donna" di Michelangelo in casa del mercante Agnolo Doni, morto nel 1539 (Anonimo Fiorentino, *Il codice Magliabechiano cl. XVII*, 17, cit., p. 114). Nelle *Vite* vasariane, già nel 1550, si leggeva non solo che il dipinto era stato voluto dallo stesso Agnolo – informazione ripresa da Condivi nel 1553 – ma anche che tra le poche pitture in tavola del Buonarroti questa era "tenuta la più finita e la più bella che si truovi". Per altre simili menzioni antiche, in particolare in una lettera di Anton Francesco Doni ad Alberto Lollio del 1549, cfr. C. Franceschini, *The Nudes in Limbo: Michelangelo's Doni Tondo Reconsidered*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", vol. 73, 2010 [2011], pp. 138-140.

<sup>151</sup> ASF, *Guardaroba Medicea* 174, c. clvii, 1595: "E addì 3 di giugno s. quattro p(ari) p.letti a Piero di Bernardo con due compagni fachini granducali et sono per aver portato di casa il Doni nel Corso de' Tintori a Pitti in camera di S. A. un quadro d'una vergine grande di Michelagnolo Buonaruoti e da Pitti portorno in Galleria a Gianb(atista) come al quaderno 284". Cfr. P. Barocchi, G. Gaeta Bertelà, *Collezionismo mediceo e storia artistica. I. Da Cosimo I a Cosimo II, 1540-1621*, S.P.E.S. Firenze 2002, p. 120, n. 431 (trascrizione parziale) e A. Cecchi, *Il Tondo Doni agli Uffizi*, cit., p. 46, n. 13 (con data 1594). Sulla curiosa collocazione bocchiana della casa di Giovan Battista Doni (nell'attuale via San Niccolò verso piazza dei Mozzi: F. Bocchi, *Le bellezze*, cit., pp. 127-130) cfr. F. Caglioti, *L'Amore-Attis di Donatello, caso esemplare di un'iconografia "d'autore"*, in *Il ritorno d'Amore. L'Attis di Donatello restaurato*, cat. mostra Firenze, Museo nazionale del Bargello, 2005-2006, a cura di B. Paolozzi Strozzi, S.P.E.S., Firenze 2005, pp. 31-74, a p. 64 e n. 77.

<sup>152</sup> Giovan Battista Doni, morto il 16 agosto 1595, era divenuto erede unico dei beni dopo che il fratello maggiore Francesco era premorto al padre Agnolo, il quale nel suo testamento del 6 agosto 1530 aveva già diviso i beni tra i due fratelli, a favore comunque del minore: cfr. ASF, *Notarile Antecosimiano*, "Atti di Pier Francesco Maccari, 1509-1545", 12.482, cc. 247r-251v, 6 agosto 1530; una copia del testamento di Agnolo è anche in BNCF, *Fondo Tordi*, 60, cc. 41-52. Nell'*Appendice* al testo di Bocchi (1677), Giovanni Cinelli, che poté vedere il dipinto nella Tribuna dove era presente almeno dal 1635, riporta la voce che il tondo sarebbe stato sottratto da un Doni adirato con il padre e donato al granduca in cambio di una redditizia podesteria ("Il Tondo famoso di Michelagnolo è oggi nella Tribuna, perché fu da un Doni tolto al Padre col quale si era adirato, e donato al gran Duca dal quale n'ebbe per premio la Potesteria del Galluzzo con la conferma di 6 altri mesi, nel quale tempo rendeva per quanto dicono sc. 500", F. Bocchi, G. Cinelli, *Le bellezze*, cit., pp. 577-578). Giovan Battista Doni era stato investito della podesteria di Santa Maria Impruneta e Galluzzo il 21 gennaio 1596, ma essendo lui già morto gli subentrò appunto il figlio Francesco (cfr. A. Cecchi, *Il Tondo Doni agli Uffizi*, cit., p. 38).

<sup>153</sup> Molte notizie sull'attività professionale, i numerosi incarichi politici nella vita della Repubblica (alla capitolazione di Firenze, nel 1530, Doni fu anche inviato come ostaggio) e le scelte artistiche di Agnolo Doni sono state segnalate e raccolte da A. Cecchi, *Agnolo e Maddalena Doni* committenti di Raffaello, in *Studi su Raffaello*, Atti del congresso intern. di studi (Firenze-Urbino 1984), Urbino 1987, pp. 429-439 e schede relative ai ritratti di Agnolo e Maddalena Doni in *Raffaello a Firenze. Dipinti e disegni delle collezioni fiorentine*, cat. mostra Firenze, 1984, Electa, Milano 1984, pp. 41-46, 105-118. Giovanni Cinelli segnala alcuni dipinti presenti in casa Doni in F. Bocchi, G. Cinelli, *Le Bellezze*, cit., pp. 564-565.

In uno degli inventari superstiti della casa di corso dei Tintori, redatto prima del 1630, si legge: "Nel salotto una statua grande di bronzo che rappresenta Lucifero posta sopra il camino" (BNCF, *Fondo Tordi*, 365, c. 28R) che è lo stesso menzionato nel 1568 da Vasari come "in casa ancora di Giovambatista d'Agnolo Doni, gentiluomo fiorentino, è un Mercurio di metallo di mano di Donato alto un braccio e mezzo, tutto tondo e vestito in un certo modo bizzarro, il quale è veramente bellissimo e non men raro che l'altre cose che adornano la sua bellissima casa", poi venduto da Pietro Bono Doni nel 1778 alla Reale Galleria. Per una messa a punto esauriente delle vicende patrimoniali dei Doni e in particolare per le vicende dell'*Attis* di Donatello cfr. ora F. Caglioti, *L'Amore-Attis di Donatello*, cit., in particolare alle pp. 60-74. Alcune indicazioni sulla casa di Agnolo Doni e la sua collezione anche in S. Padovani, *I ritratti Doni: Raffaello e il suo "eccentrico" amico, il Maestro di Serumido*, "Paragone. Arte", a. LVI, s. III, n. 61 (663), maggio 2005, pp. 3-26, a p. 4.

<sup>154</sup> L. Aquino, *La camera di Lodovico de Nobili opera di Francesco del Tasso e qualche precisazione sulla cornice del tondo Doni*, "Paragone. Arte", a. LVI, s. III, n. 59, gennaio 2005, pp. 86-101, con trascrizione del documento (ASF, *Notarile antecosimiano*, 5405, cc. 534r-535r) a p. 96: Lodovico de' Nobili, sposato con Lisabetta Strozzi, figlia di una cugina della moglie di Agnolo Doni, chiede che "tutto il sopra detto legname di noce, di colore di tarsie, di fregio di capitelli, di tarsie di legnami et di lavoro più presto, meglio che quello del terreno della camera d'Agnolo Doni a dichiarazione di dua amici comuni quando disparere vi fusse co' tutte inposte d'asse di mezo al tramezzo" (un controllo sul documento ha confermato, come avverte l'autrice a p. 101, n. 69, che la lettura di "terreno" è incerta); "et tutte le sopradette cose anno a essere lavorate meglio che quelle d'Agnolo Doni o a comparatione di quelle e infra tempo et termine di mesi quattro dai proximi ad venire à essere finito et messo a ritto in camera et in detta anticamera".

<sup>155</sup> Nella bibliografia critica le date continuano a oscillare tra il 1503 e il 1506. Cfr. da ultimo R.J.M. Olson, *The Florentine Tondo*, cit., pp. 219-226, a p. 219. Per la collocazione del tondo cfr. A. Cecchi, *Agnolo e Maddalena*, cit., p. 434 e *infra*, paragrafo 5. Per un commento analitico delle diverse ipotesi di datazione e della loro giustificazione rimando ancora al mio articolo citato sopra.

<sup>156</sup> Il cenno che compare in una lettera scritta il 2 gennaio 1532 a Michelangelo dal suo allievo Antonio Mini, secondo cui il "tondo che voi faciesti per Agnolo Doni" sarebbe stato comprato per più di 200 scudi da Antonio Gondi (1486-1560), mercante fiorentino e banchiere del cardinale Ippolito d'Este a Lione, potrebbe riferirsi a un cartone preparatorio piuttosto che al dipinto stesso (cfr. C. Franceschini, *The Nudes in Limbo*, cit., p. 138, n. 5).

<sup>157</sup> Tra questi, la cronologia deducibile dalle biografie di Michelangelo; la cronologia stabilita sulla base di raffronti con altre sue opere datate; le possibili fonti o derivazioni databili e i possibili elementi di datazione presenti nell'opera.

<sup>158</sup> La restituzione della cornice originale, ritrovata intorno a un tondo di Lorenzo di Credi di uguale diametro, fu proposta da E. Bock, *Florentinische und venezianische Bilderrahmen aus der Zeit der Gotik und Renaissance*, Bruckmann, München 1902, pp. 78-80 e messa in atto da Enrico Ridolfi (E. Ridolfi, *Il mio directorato delle Regie Gallerie fiorentine*, Tipografia Domenicana, Firenze 1905, pp. 41-42). La cornice originale, descritta nell'inventario degli Uffizi del 1635 (cfr. A. Cecchi, *Il Tondo Doni agli Uffizi*, cit., p. 47, n. 19), era stata rimessa alla Guardaroba l'8 novembre 1780 (cfr. P. Barocchi, *La storia della Galleria e la storiografia artistica*, in *Gli Uffizi. Quattro secoli di una galleria*, Atti del convegno internazionale di studi, Firenze 20-24 settembre 1982, a cura di P. Barocchi, G. Ragionieri, Olschki, Firenze 1983, I, p. 91, n. 203).

<sup>159</sup> G. Poggi in "Jahresbericht des Kunsthists. Institutes in Florenz", 1906-1907, p. 10 e "Kunstchronik", n.f., XVIII, 1907, pp. 299-300. Il leone rampante oro in campo azzurro e banda con tre mezze lune, come stemma Doni, si trova già presente in una tavola con Tobiole e l'angelo attribuita a Francesco Botticini (1487 circa) proveniente dall'altare Doni nella Badia Fiorentina (sepoltura di Raffaello di Attaviano di Jacopo Doni) scomparso alla metà del Seicento (L. Venturini, *Francesco Botticini*, Edifir, Firenze 1994, p. 121, n. 61). Cfr. anche *Armi di famiglie fiorentine raccolte da me Gabbriello Landini piovano di Ripoli MDCXLIV* (ASF, ms. n. 473), fotocopia presso il Kunsthistorisches Institut in Florenz. In L. Cantini, *Saggi storici d'antichità toscane*, 10 voll., nella Stamperia Albizziniana, Firenze 1796-1800, vol. IX, lo stemma Doni si trova anche senza mezze lune (leone rampante oro in campo azzurro con banda rossa). Le mezze-lune nello stemma Doni sarebbero quindi antecedenti al matrimonio tra Agnolo Doni e Maddalena Strozzi, a meno che nel dipinto di Botticini non sia presente una ridipintura posteriore.

<sup>160</sup> Sulla base di osservazioni sullo stile lo stesso de Tolnay fu incerto sulla datazione del tondo, finché un elemento esterno non lo convinse per la datazione precoce, secondo una teoria che fu contestata da Longhi. De Tolnay attribuiva questa difficoltà di datare l'unico dipinto finito certamente attribuibile al giovane Michelangelo al fatto che "lo storico è costretto a compararlo con sculture in marmo o disegni, ossia con opere di differente natura". Nella voce per il *Thieme-Becker* de Tolnay accolse la datazione di Poggi al 1503-1504, mentre nella sua opera su Michelangelo optò inizialmente per il 1506, seguendo Berenson e Baumgart (*The Youth of Michelangelo*, I ed. Princeton University Press, Princeton 1943, p. 167). Si decise infine per la datazione precoce sulla base di un passo del *De sculptura* di Pomponio Gaurico, pubblicato l'8 gennaio 1504, dove tra gli scultori è menzionato "Michelangelus Bonarotus, etiam pictor": non essendo noti i dipinti di Michelangelo precedenti la *Madonna Doni*, il riferimento non poteva che essere a quest'opera, da supporre quindi compiuta entro l'8 gennaio 1504 (Ch. de Tolnay, *Notes concerning The youth of Michelangelo: A Reply*, "Art Bulletin", XXVII, 1945, 2, p. 140 e Id., *The Youth of Michelangelo*, II ed. rev., cit., pp. 166-167). La teoria fu però contestata da Roberto Longhi, che, portando a riscontro anche il passo di Condivi ("e per non lasciar affatto la pittura fece una nostra Donna in una tavola tonda a messer Agnol Doni") datò invece il dipinto al 1504-1504 (cfr. R. Longhi, *[Una proposta] per Michelangelo giovine*, in Id., *Da Cimabue a Morandi. Saggi di storia della pittura italiana scelti e ordinati da Gianfranco Contini*, Arnoldo Mondadori, Vicenza 1973, p. 687, già in "Paragone Arte", 101, maggio 1958, pp. 62-64).

<sup>161</sup> M. Hirst, J. Dunkerton, *The Young Michelangelo. The Artist in Rome 1496-1501*, National Gallery Publications, London 1994, per il *Seppellimento di Cristo*, pp. 63-78 e, per la *Madonna di Manchester*, pp. 41-42 e n. 4 a p. 48. La citazione più lunga tra virgolette è dal testo di Jill Dunkerton, ivi, p. 89 che a p. 111 afferma anche "a un esame ravvicinato il *Seppellimento* rivela comunque i suoi legami con i dipinti del Ghirlandaio. Allo stesso tempo anticipa molte caratteristiche del *Tondo Doni*". Le accurate indagini condotte al momento del restauro del 1985 sulla tecnica pittorica del dipinto lasciano comunque spazio a nuove scoperte; si è congetturato ad esempio che un "attento disegno preliminare" sulla tavola – finora sfuggito ad analisi effettuate con strumenti non abbastanza raffinati – abbia preceduto l'esecuzione del dipinto: "Giacché è da presupporre che tutte le figure del *Seppellimento* siano state delineate sulla preparazione di gesso, diventa allora difficile immaginare che il *Tondo Doni* sia stato dipinto senza un attento disegno preliminare: i tentativi finora falliti di riuscire a scorgere qualche indicazione di un simile disegno preliminare nel *Tondo Doni* sono forse spie-

gati dalle stesse difficoltà nel riportare il disegno del *Seppellimento*" (J. Dunkerton, in M. Hirst, J. Dunkerton, *Michelangelo giovane. Scultore e Pittore a Roma 1496-1501*, Franco Cosimo Panini, Modena 1997 cit., pp. 114-155 e cfr. anche n. 13 a p. 128: "Sul *Tondo Doni* si sono potuti scorgere solo dei lievi pentimenti, ma è possibile che con un esame tramite apparati a infrarossi più aggiornati si possano finalmente trovare delle tracce di un eventuale disegno preliminare").

<sup>162</sup> Per un esame più preciso a proposito dei metodi e delle osservazioni utilizzati dagli studiosi per stringere il cerchio della datazione (che includono una antecedente rispetto alla *Deposizione Borghese* di Raffaello del 1507 e una controversa datazione *post quem* rispetto alla scoperta del *Laocoonte*, avvenuta a Roma prima del 24 gennaio 1506, rimando a C. Franceschini, *The Nudes in Limbo*, cit., p. 168.

<sup>163</sup> A. Natali, *L'Antico, le Scritture*, cit. pp. 26-29 e Id., *Dating the Doni Tondo through Antique Sculpture and Sacred Texts*, in *The Genius of the Sculptor in Michelangelo's Work*, a cura di P.C. Marani, Montreal 1992, pp. 311, 317 e 320; A. Cecchi, *Agnolo e Maddalena*, cit., 434. Sul ritrovamento del *Laocoonte* cfr. S. Maffei, *La fama di Laocoonte nei testi del Cinquecento*, in S. Settis, *Laocoonte. Fama e stile*, Donzelli, Roma 1999, pp. 108-111: l'*expertise* di Michelangelo sul gruppo scultoreo antico è narrata nella lettera di Cesare Trivulzio a Pomponio Trivulzio, da Roma, 1 giugno 1506; la presenza di Michelangelo e di Giuliano da Sangallo al ritrovamento della statua è ricordata poi da una lettera di Francesco da Sangallo a Vincenzo Borghini, 28 febbraio 1567. La proposta di Natali è però rubricata tra i "discutibili spostamenti di cronologia" che sono stati ipotizzati in relazione all'impressione suscitata in Michelangelo dalla scoperta del gruppo antico in *Michelangelo e l'arte classica*, cit., pp. 54, 56, n. 4.

<sup>164</sup> A. Natali, *L'uomo nuovo*, cit., p. 34.

<sup>165</sup> Cfr. R.J.M. Olson, *The Florentine Tondo*, cit., p. 223 ("yet it is only within the context of the tondo tradition that Michelangelo's *Doni Tondo* can be understood") e pp. 22-31, 62 per i rapporti di derivazione dei tondi dai deschi da parto, e A. Hayum, *Michelangelo's Doni Tondo*, cit., pp. 212-220.

<sup>166</sup> A. Cecchi, *Agnolo e Maddalena*, cit., pp. 430-433 e *Raffaello a Firenze*, cit., pp. 41-42; E. Ridolfi, *Di alcuni ritratti nelle Gallerie fiorentine*, "Archivio storico dell'arte", IV, 1891, pp. 432-33, a p. 432, n. 6. La data delle nozze si ricava anche da un regesto delle carte dell'Archivio Doni in BNCF, *Fondo Tordi*, 362, 2, *Actes et pieces relatives a la famille de Donis et trouveés dans ses archives*: "31 janvier 1503: attestation de mariage entre Maddalena di Giovanni di Marcello Strozzi et Angelo di Francesco di Jacopo Doni" e da un nota relativa a una lite fra Giovan Battista Doni e Bernardo da Sommaia, riguardante il mancato pagamento della dote di Maddalena ancora nel 1534 (BNCF, *Fondo Tordi*, 60, f. 30). Per la nascita di Maddalena (19 febbraio 1489) cfr. ASMF, Archivio di San Giovanni, Registro 224, *Battesimi femmine*, 20 febbraio 1488/1489: "Madalena et Ginevra di Giovanni di messer Marcello Strozzi popolo di Santa Trinita, nata adì 19, hore 15, batezzata adì 20" (cfr. R. Davidsohn, *Das dem Raffael zugeschriebene Portrait der Maddalena Doni*, "Repertorium für Kunstwissenschaft", XXIII, 1900, n. 6, pp. 451-452).

<sup>167</sup> ASMF, Archivio di San Giovanni, Registro 226, *Battezzati femmine*, 1501/02-1512/13, c. 94v, venerdì 10 settembre 1507: "Maria Nanna et Romola d'Agnolo di Francesco Doni, popolo di S. Jacopo fra' Fossi, nata adì 8, hore 21 3/4".

<sup>168</sup> Ivi, Registro 7, *Battezzati maschi*, 1501/02-1512/13, c. 116v (118v), martedì 21 novembre 1508: "Francesco Giovanmaria et Romolo d'Agnolo di Francesco Doni, popolo di S. Jacopo fra' Fossi, nato adì 21 hore 6 1/2".

<sup>169</sup> Ivi, c. 150r, 1 settembre 1510: "Iacopo Giuliano et Romolo di Agnolo di

Francesco Doni, popolo di S. Iacopo tra le fosse, nato addì 31, hore 9" e BNCF, *Conventi soppressi* (da ordinare), Badia, 2, str. 1, Anno 1666. *Libro nel quale sono registrati tutti li defunti che sono stati interrati in questa nostra chiesa, e ridotti insieme in questo libro da diversi libri essendosi smarriti, e malconci dalla piena del fiume Arno l'anno [...] da me d. Placido Puccinelli vicario della sagrestia*, c. 5v: "E a dì 7 di settembre [1512] morì un figl[i]uolo di Agnolo Doni d'età d'anni [...] fu sepolto nella sepultura loro".

<sup>170</sup> ASMF, Archivio di San Giovanni, Registro 227, *Battezzati femmine*, 4 febbraio 1515/1516, c. 52v: "Nannina Yosepha et Romola d'Agnolo di Francesco Doni, popolo di S. Jacopo fra' fossi, nata adì 4 hore 12".

<sup>171</sup> Ivi, Registro 8, *Battezzati maschi*, 1512/3-1522, f. 104r, giovedì 17 settembre 1517: "Giovan Battista Joseph et Romolo d'Agnolo di Francesco Doni, popolo di S. Jacopo fra' Fossi, nato adì 17, hore 24".

<sup>172</sup> Ivi, Registro 227, c. 131v, 10 luglio 1520: "Lucretia Josepha et Romola d'Agnolo di Francesco Doni popolo di S. Jacopo fra' fossi, nata adì 10, hore 11 ½"; ivi, c. 156v, 1 gennaio 1521/22: "Gostanza Salvestra et Romola d'Agnolo di Francesco di Jacopo Doni, popolo di S. Jacopo fra' fossi, nata adì 31 hore 13". La Fioretta nominata testamento di Agnolo non sembra risultare dai registri di San Giovanni: "item iure institutionis et per omni et toto eo quod Nanina, Lucretia, Constantia et Fioretta filiae suae feminae vel quae sunt nascituae ex dicto testatore, et ex quacumque eius uxore legitima petere possent in hereditate et bonis d. testatoris tam ratione hereditatis paternae quam maternae vel legitimae seu trebellianum seu competentis dotis" (ASF, *Notarile Antecosimiano*, Atti di Pier Francesco Maccari, 1509-1545, 12482, cc. 247r-251v, a c. 247r). Cfr. anche A. Cecchi, *Agnolo e Maddalena*, cit., p. 437 e n. 38. La primogenita Maria Nanna campò fino a settant'anni, mentre Lucrezia morì nel 1534. Cfr. BNCF, *Conventi soppressi* (da ordinare), Badia, 2, str. 1, *Libro*, cit., c. 15r: "Et a dì 2 di marzo [1534] morì una figlia d'Agnolo Doni di età d'anni 14 et la sepellimo nella sua sepultura nuova a Santa maria Madalena"; c. 36: "E a dì detto [16 marzo 1578] si seppellì ancora nella nostra chiesa mona Maria figliuola di Agniolo Doni et donna che fu già di Lionardo Thedaldi di età di anni 70 in circa si messe nella sepultura nuova de' Doni la quale è piè del Rastrello di Santa Maria Magdalena. E adì 18 di detto si fece l'ufitio solenne per la sopra detta". Fino a prima del 1526 i Doni del ramo di Agnolo avevano una sepultura nella Badia indicata nei documenti come "fra lo Spirito Santo e sancto Bernardo" (ivi, c. 7) o "dinanzi a sancto Bernardo" (c. 8v), ma prima del 1526 fu allestita una nuova sepultura (già in quell'anno si parla infatti di "sepultura vecchia" per la prima, fino ad allora indicata come "loro sepultura", cfr. ivi, c. 11) nella chiesa di Santa Maria Maddalena, retta dai benedettini fino al 1628.

<sup>173</sup> Hartt vedeva nel dipinto una celebrazione delle virtù del matrimonio cristiano e rimanda alla *Lettera ai Colossesi* 3, 12-17, in cui Paolo alluderebbe anche al battesimo: "The Epistle deals with Baptism as a death to the old life and a resurrection in Christ, and the infant Baptist appears in the font. (*The first four sons of Angelo and Maddalena Doni, all of whom died shortly after birth, were called Giovanni Battista*). The Epistle adjures us to strip ourselves of 'the old man with his deeds' and put on the new, and it lists two groups of five vices, each of which must be renounced. There are five nude youths (and five sculptured medallions in the frame Michelangelo designed for the picture). Five virtues are to be put on instead, 'mercy, benignity, humility, modesty, patience'. [...] In all probability the picture was intended to celebrate the virtues of Christian marriage in terms associated with Angelo and Maddalena themselves, and to place their conjugal life under the protection of the Holy Family, *although we should not exclude the possibility that the death of their first child is somehow alluded to*. In

*this case the date of the painting may be later*" (F. Hartt, *History of Italian Renaissance Art. Painting, Sculpture, Architecture*, Thames and Hudson, London 1970, testo identico nella riedizione di Harry N. Abrams, New York 1973, pp. 417-418, da cui cito). La notizia è citata, ma non utilizzata, da A. Hayum, *Michelangelo's Doni Tondo*, cit., p. 232, n. 85; R.J.M. Olson, *The Florentine Tondo*, cit., p. 225, n. 233 e T. Verdon, "Amor ab aspectu". *Maria nel Tondo Doni e l'umanesimo cristiano*, in *V Centenario della morte di Giovanni Pico della Mirandola (1494-1994). Teologie a Firenze nell'età di Giovanni Pico della Mirandola*, a cura di G. Aranci, P. De Marco, T. Verdon, numero speciale di "Vivens Homo", 5, 1994, 2, pp. 531-552, a p. 536, n. 13. Sul manuale di Hartt la severa recensione di A. Plogsterth, *A reconsideration of the religious iconography in Hartt's History of Italian Renaissance Art*, "The Art Bulletin", LVII, 1975, pp. 433-437, denunciava diverse "misconceptions" nell'interpretazione delle opere, tra cui anche quella del *Tondo Doni* (pp. 433-434), senza tuttavia commentare la notizia relativa ai figli dei Doni. Anche in risposta a questa recensione, Hartt modificò e integrò nella seconda edizione del manuale il passo dedicato alla *Madonna Doni* senza però toccare la frase relativa ai figli dei Doni di cui la fonte restava implicita (F. Hartt, *History of Italian Renaissance Art. Painting, Sculpture, Architecture*, new revised edition, Thames and Hudson, London 1987, pp. 466-467; cfr. anche F. Hartt, *History of Italian Renaissance Art*, ed. D. Wilkins, Englewood Cliff, N.J., 1994, p. 466).

<sup>174</sup> "Yet Ugo Procacci once informed me, after careful archivistic research, that Maddalena had produced during the first few years of the Cinquecento, and in the quickest biologically possible succession, four sons, all named Giovanni Battista and all dead soon after birth": F. Hartt, *Leonardo and the Second Florentine Republic*, "Journal of the Walters Art Gallery", XLIV, 1986, pp. 95-116 (alle pp. 105 e 115 n. 45, dove Hartt si riferisce a "personal correspondence, 1946"). Ho confrontato questo articolo con la versione manoscritta redatta nel 1983 e conservata a Washington, National Gallery of Art, Gallery Archives, Frederick Hartt Papers, RG 28 MFAA-D14, Professional Subject Files, box 18-18; nella versione manoscritta, la pagina contenente la nota in questione è sfortunatamente mancante. Non sono emerse altre informazioni in proposito da un controllo sugli "Hartt Papers" conservati a Firenze, Berenson Library.

<sup>175</sup> Per maggiori dettagli riguardo a tale lacuna nella documentazione superstita di questo tipo relativa alla famiglia Doni, in parte confluita nella collezione documentaria costituita tra Otto e Novecento da Domenico Tord e ora depositata alla Biblioteca Nazionale, rimando a C. Franceschini, *The Nudes in Limbo*, cit., p. 155, n. 53, dove sono discussi anche altri elementi rilevanti riguardo alla storia familiare (come il fatto che Agnolo e Maddalena fossero cugini di terzo grado (n. 64).

<sup>176</sup> Come già notato da R.J.M. Olson, *The Florentine Tondo*, cit., p. 225, n. 233: "A search of the Registro from 1503 revealed that no earlier children were recorded as having been born to Agnolo Doni and baptized, indicating that if they were born they indeed died immediately after birth or prematurely when no baptism could be arranged".

<sup>177</sup> Cfr. C. Klapisch-Zuber, *The Name "Remade": the Transmission of Given Names in Florence in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, in Ead., *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, University of Chicago Press, Chicago-London 1985 [ed. orig. *Le nom "refait": la transmission des prénoms à Florence (XIVe-XVIe siècles)*, "L'Homme", 20, n. 4, 1980, pp. 77-104], pp. 283-309, a p. 292: "For example, children baptized privately, usually under conditions of urgency, were named Giovanni or Giovanna and placed then and there under the protection of the Baptist". Sull'importanza di dare ai bambini un nome che li ponesse



sotto la tutela dei santi si veda anche il ricordo n. 114 di Sabba da Castiglione (*Ricordi, ovvero amaestramenti di mons. Sabba da Castiglione cavalier gerosolimitano*, Domenico Farri, Venezia 1573, ff. 170-178).

<sup>178</sup> *Il libro di ricordanze dei Corsini (1362-1457)*, a cura di A. Petrucci, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1965, ("Fonti per la Storia d'Italia pubblicate dall'Istituto storico italiano per il Medioevo", n. 100), pp. 91-93: "Anchora scriverò io Matteo detto i questa faccia tutti i figliuoli che Dio ci concederà di mona Lorenza mia donna, come deto è di qua [...]. Nacque la Giovana domenica a sera di 22 di febraio anno 1382 e nacque di 6 mesi e batezosi in chasa e di presente la chiamò Idio a ssè. [...] Nacque Giovana di [...] 1387 e morì subito. Nacque Giovanni di 25 di magio 1388 e morì subito. Nacque Bartolomeo, Aghostino di 26 d'aghosto 1389 e morì tornato che fu da batezare da San Giovanni" (*Memorie familiari di Matteo di Niccolò Corsini*, 1376). È interessante la correzione apportata all'annotazione relativa alla prima Giovanna: mentre la lezione corretta afferma che la neonata fu battezzata in casa prima di morire, quella depennata attesta che la bambina morì lo stesso giorno della nascita e fu chiamata a Dio che la battezzò ("e di presente [morì] la chiamò Idio a ssè [e batezola]"). Da questa testimonianza relativa ai Corsini risulta, dunque, che il nome del Battista fu dato proprio ai figli che, forse, non si fece neanche in tempo a battezzare in casa e che di sicuro non ricevettero un battesimo ufficiale. Lo dimostra l'annotazione relativa all'ultimo figlio, chiamato Bartolomeo Agostino, che morì subito dopo essere stato battezzato in San Giovanni (è dunque imprecisa l'affermazione di L. Haas, *The Renaissance Man and his Children. Childbirth and Early Childhood in Florence 1300-1600*, St. Martin's Press, New York 1998, p. 235, n. 166, secondo cui "almost all the children who died after baptism in the Corsini ricordanze were named Giovanni or Giovanna").

<sup>179</sup> *Le opere di Giorgio Vasari* cit., p. 1033, n. 47.

<sup>180</sup> Come avrebbe notato anche Leo Steinberg in una conferenza del 1994, per cui cfr. R.J.M. Olson, *The Florentine Tondo*, cit., 222: "Steinberg argues that the five background figures are not there to be baptized, because John turns his back to them". Cfr. V. Mariani, *Michelangelo*, cit., p. 57.

<sup>181</sup> Si veda la xilografia con i cerchi dell'inferno che illustra Girolamo Benivieni, *Dialogo di Antonio Manetti ... circa al sito, forma et misura dello Inferno di Dante Alighieri*, Firenze [1506?], Giir (fig. 115).

<sup>182</sup> Per le reticenze iconografiche di Donatello, di cui Michelangelo si dimostra discepolo, cfr. F. Caglioti, *L'Amore-Attis di Donatello*, cit., in particolare pp. 48-49. Sui gesti dei nudi cfr. anche A. Natali, *L'antico*, cit., pp. 36-37, n. 26. Sulla *Madonna della Scala* rimando a C. de Tolnay, *The Youth*, cit., pp. 125-132; J. Wilde, *Michelangelo. Six Lectures*, Clarendon Press, Oxford 1978, pp. 17-19 e alle osservazioni presenti in M. Hirst, J. Dunkerton, *Making and Meaning. The Young Michelangelo. The Artist in Rome 1496-1501*, National Gallery Publications, London 1994, pp. 16, 18 e 72, n. 8.

<sup>183</sup> Cfr. A. Natali, *L'antico*, cit., le cui idee sono state riprese in Id., *Dating the Doni Tondo*, cit., pp. 310-315: il primo nudo da sinistra viene messo in relazione con un *Apollo seduto* degli Uffizi; il secondo è considerato una combinazione tra un Ercole del tipo Farnese e l'*Apollo del Belvedere* (soprattutto per la posizione del braccio sinistro sollevato); nel giovane seduto a sinistra sarebbe ripreso il *Laocoonte* (non solo per la posa seduta del giovane, ma anche per il fatto che non se ne vede il braccio destro, che in effetti mancava alla statua al momento della scoperta). Anche la posizione del Bambino sulle spalle della Vergine deriverebbe da un cameo antico presente nell'inventario di Lorenzo il Magnifico (e già copiato in un rilievo donatellesco del cortile di palazzo Medici) che raffigura un satiro

con un piccolo Dioniso sulle spalle (cfr. G. Smith, *A Medici Source for Michelangelo's Doni Tondo*, "Zeitschrift für Kunstgeschichte", 38, 1975, pp. 43-50).

<sup>184</sup> V. Mariani, *Michelangelo*, cit., notava una somiglianza nell'ambientazione dei nudi del tondo e dei personaggi della Sistina: "i gruppi di giovani che si lasciano carezzare dal metallico sole meridiano si profilano contro una landa deserta accennata [...]: la terra che li ospita è ben la stessa che accoglierà i personaggi della Sistina in un fondo di masse cretacee senza speranze di verde".

<sup>185</sup> Giovan Andrea Gilio, *Dialogo nel quale si ragiona degli errori e degli abusi de' pittori circa l'istorie. Con molte annotazioni fatte sopra il Giudizio di Michelangelo et altre figure, tanto de la nova, quanto de la vecchia capella del Papa. Con la dichiarazione come vogliono essere dipinte le Sacre Imagini*, in *Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma*, a cura di P. Barocchi, Laterza, Bari 1961, II, pp. 66 sgg. (questo il contesto: "Credete voi che uno resusciti più vecchio o più giovine de l'altro, più grande o più piccolo di quanto fu o sarebbe stato vivendo al mondo, o pur tutti saranno ad un modo? [...] A coloro che sono morti vecchi e decrepiti si scemeranno gli anni tanto, che mostrino quella istessa età ne la quale morì il Salvator nostro; il quale è stato il primo a darci la regola et a mostrarci il modo de la resurrezzione. E si come esso risuscitò immortale, immortali anco noi risusciteremo. Né fra i beati sarà difformità alcuna, come monchi, zoppi, attratti, stropi, ciechi et altri tali difetti che fanno il corpo brutto, ma tutti si rimaranno ne' reprobi, anzi si aumenterà loro il male per aggravarli la dannazione e le pene").

<sup>186</sup> Probabilmente la posizione esposta dall'interlocutore del *Dialogo* di Gilio era simile a quella classica che troviamo precisata in modo chiarissimo, ad esempio, da Vicente Ferrer: "Ca desque es engendrada la criatura en el vientre de su madre, si es omne, tiene alma a los quarenta días e, si es fenbra, a los ochenta. E si él muere en hedat que tenga ya alma, resuscitará eh hedat de treynta e tre años" (P.M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Consejería de Cultura y Turismo, Junta de Castilla y León, Salamanca 1994, pp. 603-604 e A.C. García Martínez, *La Escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva 2006, p. 295). Sul tema dell'animazione si veda A. Prosperi, *Dare l'anima*, cit.

<sup>187</sup> La luce brillante ("that brilliant noonday light") che avvolge le figure, non solo dei nudi, nel *Tondo Doni* è stata notata da M. Hirst in M. Hirst, J. Dunkerton, *Michelangelo giovane* cit., p. 70). Osservazioni sull'uso dell'imprimatura in bianco di piombo usata nel *Tondo Doni* "allo scopo di modificare il colore e l'assorbimento della preparazione e di incrementarne la brillantezza riflettente", una tecnica presente anche su altri dipinti a olio provenienti sia da Firenze che da Venezia, ivi, pp. 112-113 (sulla base di analisi condotte da Ezio Buzzegoli nel 1985, cfr. E. Buzzegoli, *Relazione sul restauro del dipinto*, in *Il Tondo Doni di Michelangelo e il suo restauro*, cit., p. 57). Sulla diversità del modo di trattare lo sfondo rispetto al gruppo principale cfr. J. Dunkerton in M. Hirst, S. Dunkerton, *Michelangelo giovane*, cit., p. 124: "la distinzione tra il fondo eseguito liberamente con un effetto di sfocato e le perfettamente finite figure principali da rigidi contorni, caratteristica che sarebbe divenuta propria del *Tondo Doni*". A. Godoli ha notato le differenze prospettiche tra i due spazi: "due superfici prospettiche, quella relativa al gruppo principale e quella dell'edicola con i nudi, le quali, ci pare, sembrano a loro volta avere punti di fuga diversi" (A. Godoli, *Il Tondo Doni fra impianto compositivo, ambientazione originaria e museografia*, in *Il Tondo Doni di Michelangelo e il suo restauro*, cit., p. 54).

<sup>188</sup> R. Bellarmino, *De amissione gratiae et statu peccati, sex libris explicata quorum tres posteriores tractant de peccato originis*, in *Disputationum Roberti*

*Bellarmini politiciani S.J. [...] de Controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, t. IV, editio ultima juxta venetam anni 1599, apud Johannem Malachinum sub signum S. Ignatii, Venetiis 1721, pp. 180-187, a p. 180: "Quid est autem vita Dei, nisi visio Dei? [...] Itaque Pelagiani non vitam aeternam simpliciter, sed, ut Augustinus loquitur, *quandam suam vitam aeternam*, infantibus non baptizatis promittebant. Ad quem errorem proxime accessisse videntur; Ambrosius Catharinus in lib. de statu puerorum sine baptismi decedentium, Albertus Pighius in prima controversia et Hieronymus Savonarola in lib. de triumpho crucis. Docent enim infantes sine baptismo morientes, futuros post iudicium beatos naturali beatitudine, et in quodam veluti paradiso terrestri perpetuo, foeliciterque victuros".

<sup>189</sup> C. de Tolnay, *The Youth*, cit., I ed. 1943, p. 166: "the five heads in Michelangelo's frame correspond to the compositional scheme of the painting and to his iconographical program".

<sup>190</sup> Oltre a R.G. Kecks, *Madonna und Kind*, cit., anche P. Barolsky, *Michelangelo's Doni Tondo and the Worshipful Beholder*, "Source", XXII, n. 3, 2003, pp. 8-11 insiste sulla funzione devozionale dell'immagine.

<sup>191</sup> Cfr. R.J.M. Olson, *The Florentine Tondo*, cit., in particolare p. 89.

<sup>192</sup> Cfr. Botticelli e Filippino. *L'inquietudine e la grazia n.ttura fiorentina del Quattrocento* Paris, Musée du Luxembourg, Firenze, Palazzo Strozzi, cat. mostra 2004 Skira, Milano 2004, pp. 164-167 (scheda a cura di J.K. Nelson). San Giovannino che si avvicina al gruppo sacro si trova anche nel dipinto di formato quadrato di Fra' Bartolomeo, *Natività con S. Giovannino che si avvicina*, London National Gallery.

<sup>193</sup> M. Hirst, J. Dunkerton, *Il giovane Michelangelo*, cit., pp. 42-43: "it bears clear signs of the painter's associations with the young Michelangelo (as suggested in the past) and it can be plausibly proposed that the figure of the Virgin in the Vienna painting is expressly based on a design of Michelangelo's. The figure pose reappears in later drawings by Michelangelo and the forms of the drapery over her breast are especially Michelangelesque. Of the group of associated works, it is this painting which most unequivocally bespeaks an *ad hoc* figure drawing provided by Michelangelo". Sull'identificazione di questo maestro con il collaboratore di Michelangelo Piero d'Argenta cfr. l'Appendice A di M. Hirst aggiunta nell'edizione italiana del libro (pp. 81-83).

<sup>194</sup> Cfr. R.J.M. Olson, *The Florentine Tondo*, cit., pp. 88-89, 260.

<sup>195</sup> Cfr. R. Bartoli, *Biagio d'Antonio*, Federico Motta, Milano 1999, pp. 59, 145-175. Devo a Salvatore Settis la segnalazione dei due tondi di Biagio d'Antonio.

<sup>196</sup> Ivi, pp. 62-65, 196-197, cat. nn. 40 e 41.

<sup>197</sup> Cfr. G. Vasari, *Vita di Luca Signorelli*, in *Le Vite* (1550), ed. Bettarini-Barocchi, vol. III, cit., pp. 632 e 640: "nell'opere che fece di pittura mostrò il modo di fare gl'ignudi e che si possono sì bene con arte e difficoltà far parer vivi"; "così col fine della Vita di costui, che fu nel 1521, porremo fine alla Seconda Parte di queste vite, terminando in Luca come in quella persona che col fondamento del disegno e delli ignudi particolarmente, e con la grazia della invenzione e disposizione delle istorie, aperse alla maggior parte delli artefici la via all'ultima perfezione".

<sup>198</sup> *Bayerische Staatsgemäldesammlungen, Alte Pinakothek*, Edition Lipp, München 1986, p. 499. Cfr. M. Hauptmann, *Der Tondo. Ursprung, Bedeutung und Geschichte des italienischen Rundbildes in Relief und Malerei*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1936, p. 198, n. 3; L.B. Kanter, G. Testa, T. Henry, *Luca Signorelli*, Rizzoli, Milano 2001, p. 193, n. 48, dove è datato 1494-1496. M. Seidel, *Luca Signorelli intorno al 1490*, in Id., *Arte italiana del Medioevo e del Rinasci-*

mento, cit., vol. 1. *Pittura*, pp. 645-707, a p. 692, data invece “intorno al 1490” il gruppo di opere comprendenti i dipinti per l'altare Bichi a Siena, il tondo di Monaco, il tondo con la Sacra Famiglia degli Uffizi, il tondo cosiddetto Medici e il Pan, stabilendo la precedenza del tondo di Monaco rispetto all'altare Bichi. Anche il Pan sarebbe stato dipinto prima dell'altare Bichi (p. 699). La figura che deriva dallo *Spinario* è stata letta come san Giovanni Battista da Crowe e Cavalcaselle, mentre Eastlake la ritenne arcadica; secondo Frizzoni era un neofita in atto si spogliarsi prima di essere battezzato (cfr. L.B. Kanter, G. Testa, T. Henry, *Luca Signorelli*, cit., p. 193).

<sup>199</sup> Cfr. ivi, p.112 (scheda di T. Henry) e p. 173 cat. n. 13. Henry descrive la tavola come “a conscious compromise between the tondo, for its symbolism, and the rectangular shape”. Cfr. R.J.M. Olson, *The Florentine Tondo*, cit., 208.

<sup>200</sup> M. Levi D'Ancona, *The Doni Madonna*, cit., p. 45.

<sup>201</sup> Nel 1550 Vasari segnalò come presente nella villa di Castello del duca Cosimo I “un quadro di Nostra Donna con due profeti piccoli di terretta”, che sarebbe stato eseguito da Luca Signorelli insieme a una tela con “alcuni dèi ignudi” (il Pan) fatta appositamente per Lorenzo dei Medici (G. Vasari, *Le Vite*, Ed. R. Bettarini, P. Barocchi, cit., III, p. 636). Cfr. anche J. Cox-Rearick, *Themes of Time and Rule at Poggio a Caiano: the Portico Frieze of Lorenzo il Magnifico*, “Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz”, XXVI, 1982, n. 2, pp. 167-210, alle pp. 195-202, dove si accenna alla tradizione letteraria nella quale Pan è associato con il governo dei Medici (cfr. anche R. Herbig, *Alcuni dei ignudi*, “Rinascimento”, III, 1952, pp. 3-23). Per le figure seminude della *Madonna Medici* cfr. J. Burckhardt, *Il Cicerone*, cit., p. 887: “una Madonna, con pastori nudi nello sfondo e intorno al tondo rappresentazioni monocrome di rilievi – nudità e plasticità: anche qui incomincia un nuovo secolo”. Si tratta di “arcadian shepherds from the pagan world, manifestations of the world *ante legem*, a symbol used by Michelangelo in his *Doni Tondo*” secondo R.J.M. Olson, *The Florentine Tondo*, cit., 210. Sono “athletes of virtue” come i nudi di Michelangelo per C. Eisler, *The Athlete of Virtue*, cit. Anche nella fototeca del Warburg Institute la *Madonna Medici* è collocata nella cartella “Virgin + child with the shepherds” contenente però un solo *item*.

<sup>202</sup> R.J.M. Olson, *The Florentine Tondo*, cit., p. 208. Cfr. anche C. Del Bravo, *Etica o poesia, e mecenatismo: Cosimo il Vecchio, Lorenzo, e alcuni dipinti*, in *Gli Uffizi. Quattro secoli di una galleria*, cit., p. 209 e n. 15: “la *Madonna col Bambino* infondatamente presuppone che Lorenzo partecipasse senza interiori controversie delle idee metafisiche ficiniane: giacché la proporzione delle belle persone sullo sfondo e la musica che fanno due di esse rimandano a idee di Ficino sull'armonia del creato, le quali idee si possono collegare – come nel dipinto le immagini delle belle persone e del far musica si collegano con quelle del Redentore fanciullo e di sua madre – con altre, sempre del Ficino, sul mistero dell'Incarnazione”; A. Chastel, *Arte e umanesimo a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico. Studi sul Rinascimento e sull'umanesimo platonico*, Einaudi, Torino 1964 (Presses Universitaires de France, Paris 1959), p. 237, a proposito del *Pan*: “insieme col dio stanno dei contadini, dei pastori con la bisaccia ed il bastone; sono nudi come devono esserlo gli abitanti della campagna ideale di Tempe ed i seguaci degli dei antichi; i corpi alternatamente bianchi e color rame, richiamano le figure del mondo *ante legem* che ricorrono nei quadri sacri del Signorelli e nel *Tondo Doni* di Michelangelo (1503-04)”.  
<sup>203</sup> Secondo cui il dipinto di Signorelli sarebbe stato citato con troppa insistenza in rapporto al *Tondo Doni* (P. Toesca, *Michelangelo*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XXIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1934, pp. 165-191, a p. 174.)

<sup>204</sup> Su Michelangelo e Lorenzo di Pierfrancesco cfr. da ultimo M. Hirst, J. Dunkerton, *The Young Michelangelo*, cit., p. 18 e bibliografia citata ivi a p. 27, n. 16.

<sup>205</sup> Schede di T. Henry in L.B. Kanter, G. Testa, T. Henry, *Luca Signorelli*, cit., p. 112 (tav. VI) e p. 173 (scheda n. 19).

<sup>206</sup> J. Shearman, *The Collections of the Younger Branch of the Medici*, "The Burlington Magazine", 117, 1975, pp. 12-27, a p. 18, n. 34 riprende con cautela l'ipotesi formulata da H.P. Horne, *Botticelli painter of Florence*, new introduction by J. Pope-Hennessy, Princeton University Press, Princeton 1980 (ed. or. London 1908), p. 59, secondo cui il "Lorenzo de' Medici" di cui parla Vasari in relazione alle due opere di Signorelli è da identificare con Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici residente nella villa di Castello (l'allegoria di Pan, come la *Primavera* di Botticelli, sarebbe stata dipinta per lui). Per quanto riguarda soprattutto il *Pan*, l'ipotesi fu rifiutata invece da A. Chastel, *Arte e umanesimo*, cit., p. 232, n. 6: "il passo del Vasari non consente questa ipotesi: l'allusione alla *magnificenza* identifica chiaramente il Magnifico e l'accento alla villa di Castello (che nel Quattrocento era quella di *Laurentius Minor*) non riguarda che il secondo dipinto citato, la *Madonna coi profeti*, e anche se riguardasse il *Pan* non lo localizzerebbe che alla data 1550".

<sup>207</sup> G. Pico della Mirandola, *Heptaplus. De septiformi sex dierum geneos enarratione ad Laurentium Medicem* (ed. 1489), in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942 ("Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano", 1), pp. 336-337: "ex hac radice notum quae sors infantium, qui decessere nondum initiati, scilicet apud se manent, nec suis bonis exuti nec divinis locupletati".

<sup>208</sup> Nota la precoce musealizzazione A. Godoli, *Il Tondo Doni fra impianto compositivo, ambientazione originaria*, cit., p. 55, n. 1.

<sup>209</sup> R. Longhi, rec. a P. Barocchi, *Il Rosso Fiorentino*, Roma 1950, in "Paragone", 13, 1951, pp. 58-62, poi in Id., *Cinquecento classico e Cinquecento manieristico*, Sansoni, Firenze 1970 ("Edizione delle Opere Complete di R.L.", vol. VIII/2), p. 100.

<sup>210</sup> Per quanto mi è stato possibile verificare, la copia attribuita a Francesco Ubertini è attualmente di ubicazione sconosciuta, forse di nuovo in collezione privata fiorentina dopo un passaggio in Francia. Cfr. *Gli Uffizi. Catalogo generale*, Centro Di Firenze, 1980, p. 383; A. Cecchi, *Il Tondo Doni*, cit., pp. 38, 46, nn. 6 e 7 e M. Hauptmann, *Der Tondo*, cit., p. 245, n. 1 che localizzava la copia di Bacchiacca a Firenze "Uffizio di Esportazione; ehem. Slg. Conte Costantini". O.H. Giglioli, *Bacchiacca che copia Michelangelo*, "Rivista d'arte", XIX, 1937, pp. 44-46, che l'aveva vista nel 1936 nella villa Costantini in Firenze, la segnala in possesso della contessa Frida Costantini a Parigi; L. Nikolenko, *Francesco Ubertini called Il Bacchiacca*, Augustin, New York 1966, fig. 58 e p. 54: "Private Collection, Florence". Sul tergo della riproduzione presente nella fototeca della Biblioteca Berenson si leggono le seguenti indicazioni: "Parigi (Trotti)" e "Collezione Volterra, Firenze". L'altro dipinto è una replica del *Tondo Doni* di 138 x 107,5 cm con qualche modifica nel paesaggio, che presenta un carattere fiammingo. Il formato rettangolare farebbe pensare a un'esecuzione successiva alla sostituzione della cornice del tondo, ma nel 1919 al momento dell'acquisizione da parte del Fogg Art Museum (Cambridge, Ma.), dove tuttora si trova, la replica fu considerata cinquecentesca; proveniva in ogni caso dalla collezione Rinuccini di Firenze dove rimase almeno fino al 1905 (cfr. M. Hauptmann, *Der Tondo*, Ursprung, Bedeutung und Geschichte Des Italienischen Rundbildes in Relief und Malerei, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1936).

<sup>211</sup> P. Costamagna, *Pontormo*, Electa, Milano 1994, pp. 225-229, scheda n.

73, *Madonna col Bambino*: “la *Madonna del libro* è senza dubbio l’opera più copiata di Pontormo e, con ogni probabilità, la *Madonna* più copiata di tutto il Cinquecento fiorentino” (p. 225). Cfr. *Nel giardino di Eden e nelle selve d’Olimpo. Capolavori dai depositi degli Uffizi*, “I mai visti”, V. Giunti, Firenze 2005, p. 32.

<sup>212</sup> J. Shearman, *Andrea del Sarto*, Clarendon Press, Oxford 1965, vol. II, p. 238, n. 48.

<sup>213</sup> A. Natali, *Andrea del Sarto maestro della “maniera moderna”*, Leonardo Arte, Milano 1998, p. 95, avanza la possibilità che “il tema sotteso non abbia pur sempre risvolti escatologici; cui d’altronde indurrebbe a sospettare un’attinenza anche l’inquieto contegno dei due efebi angelici, con uno che si fa coraggio stringendosi al compagno poco più grande d’età”.

<sup>214</sup> Non risultano incisioni derivanti dal tondo né dal vecchio catalogo *Fortuna di Michelangelo nell’incisione*, cat. mostra, a cura di M. Rotili, con la collaborazione di M. Catelli Isola e di E. Galasso, presentazione di V. Mariani, Museo del Sannio, Benevento 1964, né da E. Borea, *Stampe da modelli fiorentini nel Cinquecento*, in *Firenze e la Toscana dei Medici nell’Europa del Cinquecento. Il Primato del disegno*, Edizioni Medicee, Firenze 1980, pp. 227-286 (dove sono catalogate le incisioni note da altre opere del Buonarroti). Nel volume *Musée du Louvre-Musée d’Orsay-Département des Arts Graphiques, Inventaire Général des dessins italiens. VI. Michel-Ange. Élèves et copistes*, par P. Joannides avec la collaboration de V. Goarin et de C. Scheck, Éditions de la Réunion des musées nationaux, Paris 2003, compare un solo disegno dal *Tondo Doni*, eseguito da Henri Chapu (1833-1891) nel 1857 ca. (cat. n. 388, p. 371).

### Capitolo quinto. Oltretomba pagano

<sup>1</sup> Questi nomi emergono da diversi processi contro donne accusate di stregoneria: nel 1428 Matteuccia da Todì è accusata di aver consigliato varie volte agli spiritati (“fantasmaticchos, seu spiritos habentes ad ipsam pro remediis accedentes”) di procurarsi un “ossum paganum, hoc est sepulorum sine baptismo”, di depositarlo a un crocevia, dicendo nove Padri Nostri e nove Ave Marie con questo ritornello “Osso pagano ad questo et [el] tolli et tu la recogli” e di non ripassare più di lì per nove giorni (D. Mammoli, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428*, “Res Tudertinae”, 8, 1968, pp. 20-21: da notare il fatto che Matteuccia avrebbe operato questo e altri malefici nel 1426 poco prima “ante adventum fratris Bernardini”, ovvero poco prima della predicazione di san Bernardino a Todì); prima, nel 1456, Marianna da San Sisto di Perugia fu accusata di aver compiuto fatture servendosi di “ossibus pueri pagani non baptizati, que ossa fodit et cavavit de quadam gronnaria ecclesie S. Iohannis de castro Pile ubi dicti pueri pagani iacent sepulti” (U. Nicolini, *La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo con i testi di sette processi a Perugia e uno a Bologna*, “Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l’Umbria”, LXXXIV, 1987, pp. 5-87, alle pp. 58 sgg., cit. in M. Sensi, *Santuari del perdono e santuari eremitici “à répit”. Esempi umbro-marchigiani*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaries*, sous la direction d’A. Vauchez, École française de Rome, Roma 2000, pp. 215-239, a p. 220, n. 19).

<sup>2</sup> Nel momento di licenziare questo lavoro vedo che sono usciti i seguenti lavori: J. Marenbon, *Pagan and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton University Press, 2015; Peter von Moos, *Païens et païens. La Quaestio de Lambert du Mont sur le salut éternel d’Aristote*, in *Religio-*

sità e civiltà. *Conoscenze, confronti, influssi reciproci tra le religioni (secc. X-XIV)*, a cura di G. Andenna, Vita e Pensiero, Milano 2013, pp. 67-118.

<sup>3</sup> Si veda il notissimo passo in A. Condivi, *Vita di Michelagnolo Buonarroti* [Antonio Blado, Roma 1553], a cura di G. Nencioni, S.P.E.S., Firenze 1998, p. 42, dove è da notare il riferimento non solo alle prediche ascoltate, ma agli "scritti del Savonarola" (come appunto il *Triumphus Crucis*): "ha similmente con grande studio et attenzione lette le sacre scritture, sì del testamento vecchio come del nuovo, et chi sopra di ciò s'è affaticato, come gli scritti del Savonarola, al qual egli ha sempre havuta grande affetione, restandogli anche nella mente la memoria della sua viva voce". Per ulteriori commenti in proposito rimando, ancora una volta, a C. Franceschini, *The Nudes in Limbo: Michelangelo's Doni Tondo reconsidered*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", vol. 73, 2010.

<sup>4</sup> M. Ficino, *Theologia platonica de immortalitate animorum duo de viginti libris*, apud Aegidium Gorbinum, Parisiis 1559, libro XVIII, cap. 11: "De medio animorum statu, praecipue secundum philosophos", capitolo descritto nell'indice come "Status animae mediae, id est infantum atque similium" (cfr. M. Ficino, *Platonic theology*, En transl. by M.J.B. Allen with J. Warden, Latin text ed. by J. Hankins with W. Bowen, The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge-London 2001-2006, vol. 6, pp. 206-216). Per una discussione di questo capitolo si veda R. Klein, *L'enfer de Ficin, in La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'art moderne*, articles et essais réunis et présentés par A. Chastel, Gallimard, Paris 1970, pp. 89-124.

<sup>5</sup> "Quicquid olim disputatum fuit ab antiquis de essentia divina, de ideis, de divina providentia, de anima mundi, de intelligentiis, de sphaeris caelestibus, de paradiso, de quatuor elementis, de purgatorio, de limbo, de inferno etc", cfr. M. Ficino, *Theologia platonica de immortalitate animorum duo de viginti libris*, cit., c. par. ii.

<sup>6</sup> M. Ficino, *Platonic theology*, cit., pp. 208-210. La distinzione tra *lux* e *lumen*, che Ficino riprende da Agostino (cfr. ivi, p. 315, n. 184), ricorda la distinzione tra luce naturale e soprannaturale, come elaborata dai teologi tomisti del limbo (nel paragrafo seguente, Ficino parla di "commune lumen").

<sup>7</sup> Ivi, pp. 208-212. Ficino sembra insomma argomentare per una possibilità di questi spiriti intermedi, che risiedono "in illo quod diximus lumine", di attingere a un certo punto, e solo a certe condizioni, anche alla luce divina.

<sup>8</sup> Questo il passo nella versione originale latina: "Pythagoras et Socrates, et Plato, atque similes alii Dei unius cultores, optimisque moribus instituti, eiusmodi sive Mosaica, sive naturali disciplina, inferos devitabant, superna vero sine superni Christi gratia mereri non poterant, quamobrem in mediam quandam regionem perferebantur, ubi in ipso lymbo de Messiae adventu, sive per Prophetas, qui ibidem similiter servabantur, sive per angelos, certissimi reddebantur. Hinc Gentiles similiter atque Iudaei sub ipsa Christi spe primum, deinde praesentia Christi superos repetebant", in M. Ficino, *Epistolarum liber V* [1495], in Id., *Opera omnia*, ripr. in fototipia a cura di M. Sancieriano, con presentazione di P.O. Kristeller, Bottega d'Erasmus, Torino 1959, vol. I/2, p. 806.

<sup>9</sup> *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino, tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, Giolito, Venezia 1546, f. 318, ed. anast.: a cura di S. Gentile, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001. La versione italiana ha un aspetto più didattico rispetto alla versione originale (la parola "lymbo" compare anche nel testo originale, ma la frase "la quale il limbo era detta" è aggiunta). Nel 1566, dopo aver vestito l'abito domenicano, Figliucci fu incaricato di approntare un'edizione ufficiale del catechismo tridentino in volgare (*Catechismo, cioè istruttione, secondo il decreto del Concilio di Trento a' parrochi, pubblicato per comandamento del s.n. papa Pio V et tradotto poi per ordine di S. Santità in lingua volgare*

dal reverendo padre Alessio Figliucci de l'ordine de' Predicatori, in Roma 1571, col privilegio di N.S. papa Pio Quinto, Paolo Manuzio, Roma 1566).

<sup>10</sup> La lettera di Filippo Strozzi, intestata "Deo liberatori" e trasmessa da Juan de Luna a Carlo V insieme alla relazione della sua morte (Archivo General de Simancas, Estado, leg. 1439, 22 dicembre 1538), fu pubblicata da G. Spini, *Cosimo I de' Medici e la Indipendenza del Principato Mediceo*, Vallecchi Firenze 1945, pp. 172-173, e già segnalata, insieme al passo di Sabba, da G.F. Galeani Napione di Cocconato, *Discorso intorno al canto IV dell'Inferno di Dante*, in *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, all'Insegna dell'Ancora, Firenze 1819, t. IV, pp. 27-28.

<sup>11</sup> G. Sasso, *Il "celebrato sogno" di Machiavelli* (1976), in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, t. III, Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli 1988, pp. 211-300.

<sup>12</sup> Ivi, p. 235.

<sup>13</sup> N. Machiavelli, *Opere letterarie*, a cura di L. Blasucci, Adelphi, Milano 1964, p. 363, Epigrammi, I. Lezione più nota di quella presente nel cod. Magl. VII, 59: "La notte che morì Pier Soderini / l'alma n'andò de l'Inferno a la bocca; / e Pluto le gridò: - Anima sciocca, / che Inferno? v'è nel Limbo tra' bambini". Pier Soderini, il gonfaloniere spodestato, morì il 13 giugno 1522. Per la datazione e un'analisi del testo che, tuttavia, non commenta il riferimento al limbo si veda S. Carrai, *I precetti di Parnaso. Metrica e generi poetici nel Rinascimento italiano*, Bulzoni, Roma 1999, pp. 155-166.

<sup>14</sup> Riprendo l'espressione da G. Sasso, *Il "celebrato sogno"*, cit., a p. 292, coincidendo riguardo al rapporto tra il sogno di Machiavelli e il limbo dantesco.

<sup>15</sup> Cfr. A. Prosperi, *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 88-118, a p. 90, sottolinea la "natura virile del colloquio con gli antichi", anche se aggiunge che "non è che per questo si generalizzasse una consuetudine maschile a morire sognando un aldilà di dialoghi con Platone e rifiutando il paradiso cristiano, come si racconta facesse Machiavelli". Anche G. Sasso, *Il "celebrato sogno"*, cit., p. 281, pur mettendo in guardia contro l'idea di congiungere Dante e Machiavelli "con il filo aureo dell'umanesimo eterno" si chiede se "non è qualcosa di molto simile ad un nobile castello, animato da grandi conversazioni, quello che, ritiratosi nello studio di Sant'Andrea in Percussina [...], Machiavelli riusciva ogni sera, per quattro ore di tempo, a ricreare dinanzi a sé?"

<sup>16</sup> Sabba da Castiglione, *Ricordi, ovvero amaestramenti* di mons. Sabba da Castiglione cavalier Gerosolimitano, Domenico Farri, Venezia 1573, n. 114, *Cerca il ponere nome ai figliuoli*, c. 173.

<sup>17</sup> Sulla parabola di Sabba da Castiglione si veda *Sabba da Castiglione. 1480-1554. Dalle corti rinascimentali alla Commenda di Faenza*, Atti del convegno, Faenza, 19-20 maggio 2000, a cura di A.R. Gentilini, Olschki, Firenze 2004.

<sup>18</sup> H. Grimme, *Raphaels Schule von Athen in Dantescher Beleuchtung*, "Repertorium für Kunstwis- senschaft", XLVII, 1926, pp. 94-112.

<sup>19</sup> L'ipotesi di Grimme è ripresa in questo senso, anche se a mio parere troppo *en passant*, da P. Taylor, *Julius II and the Stanza della Segnatura*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", LXXII, 2009, pp. 103-141. Questo articolo, che recupera con favore l'idea che inizialmente la sala avesse funzione di biblioteca, offre un'interessantissima lettura degli affreschi di Raffaello dal punto di vista della cultura teologica di Giulio II, ricostruibile anche attraverso l'inventario della sua biblioteca.

<sup>20</sup> Che questa sia l'idea di base delle quattro pareti è punto condiviso da quasi tutte le numerose interpretazioni degli affreschi, che non è possibile rias-



sumere o citare qui: anche per questo rimando all'articolo del 2009 di Paul Taylor, citato nella nota precedente.

<sup>21</sup> Secondo l'ipotesi di Paul Taylor, nell'articolo citato sopra, pp. 125-126.

<sup>22</sup> G. Careri, *La torpeur des Ancêtres. Juifs et chrétiens dans la Chapelle Sixtine*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 2013. La citazione è a p. 217.

<sup>23</sup> O, secondo Careri, "frontiere del figurabile" (p. 231). Ho potuto consultare questo libro quando avevo già quasi completamente ultimato la scrittura del mio testo, essendo arrivata indipendentemente a conclusioni in parte simili.

<sup>24</sup> Ivi, *passim* e in particolare, pp. 152, 256-257.

<sup>25</sup> Cfr. J. Burckhardt, *Il Cicerone. Guida al godimento delle opere d'arte in Italia* (1855), Sansoni, Firenze 1952, p. 304: Signorelli "aveva una profonda comprensione per il valore di questo genere e voleva presentare nei suoi affreschi di Orvieto un riscontro mitologico alle sue composizioni apocalittiche mediante le piccole figure della parte decorativa. Mi sembra che dopo di lui non ci sia stato altro artista italiano che abbia considerato tale problema con tanta serietà". Sulle riflessioni di Warburg riguardo alla *grisaille*, redatte prima e dopo il suo viaggio a Orvieto in relazione a Signorelli e all'idea di "tripla tipologia", si veda ora C. Ginzburg, *Le forbici di Warburg*, in M.L. Catoni, C. Ginzburg, L. Giuliani, S. Settis, *Tre figure. Achille, Meleagro, Cristo*, a cura di M.L. Catoni, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 109-132, in part. alle pp. 119-120.

<sup>26</sup> A proposito di relazione tra margini e centro della rappresentazione sarebbe interessante un confronto con raffigurazioni medievali tipo quella del *Trionfo di san Tommaso* dipinta intorno al 1340 per la chiesa di Santa Caterina di Pisa (ora attribuita a Lippo Memmi): la figura del santo, incommensurabile alle altre figure del dipinto, è rappresentata sullo sfondo di un circolo ai cui margini si sovrappongono le piccole figure di Aristotele e di Platone, mentre Averroè compare sconfitto in corrispondenza del bordo inferiore del circolo, ai piedi del santo.

<sup>27</sup> Riadatto qui la terminologia impiegata da James Hankins in un articolo sulla teologia degli umanisti in cui ha parlato di una differenza di atteggiamento tra i teologi e autori del periodo medievale e moderno che possono essere definiti "line-drawers" ("che tracciano linee") e quelli che possono essere considerati "line-blurrers" ("che sfumano, o che confondono, le linee") in relazione, rispettivamente, al minore o maggiore interesse per un discorso inclusivo di tradizioni culturali diverse dalla propria: J. Hankins, *Religion and the Modernity of Renaissance Humanism*, in *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. A. Mazocco, Brill, Leiden 2006, pp. 137-153, a p. 142 ("if the fourth-century Latin Church Fathers had been line-drawers, Quattrocento Humanists were line-blurrers"). Tra i "line-blurrers" Hankins include Bessarione, Cusano, Ficino, Francesco Patrizi e Pico della Mirandola.

<sup>28</sup> Per l'evoluzione dell'adagio attraverso i testi magisteriali e le posizioni dei principali teologi si veda B. Sesboué, S.J., *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004, dove l'autore, da un punto di vista forse troppo ottimistico, scrive: "mais voici que le paysage théologique et culturel de l'Occident chrétien a considérablement changé [...]. On découvre désormais que c'est la formule en elle-même qui fait difficulté et qu'il faut la justifier. Ce ne sont plus les fait ou les situations qui ont tort. La formule commence donc à vivre un mouvement de récession: elle doit être interprétée *a minima* et adaptée à des situations toutes nouvelles" (p. 148).

<sup>29</sup> Sull'opera e l'autore, predicatore e diplomatico al servizio di Ludovico il Moro, cfr. P. Senna, *Un esempio di didattica sacra: i "Dialogi de anima" di Melchiorre da Parma* (1499), "Rivista di letteratura italiana", 2005, n. 3, pp. 12-34. La

prima edizione dei *Dialogi* fu pubblicata da Leonard Pachel, il 19 agosto 1499, con dedica a Ludovico il Moro. Due ristampe uscirono a Venezia nel 1537 e a Bologna nel 1538 in un'edizione rivista da Raffello de' Nobili da Bologna (qui consultata). Si veda anche "il grande legno del Melchiorre da Parma", 1499 (M. Sander, *Le livre à figures italien depuis 1467 jusqu'à 1530. Essai de sa bibliographie et de son histoire*, I, Hoepli, Milano 1942, tav. 15).

<sup>30</sup> Cfr. la *protestatio fidelis* e il passo in chiusura: "Havendo rispetto al scrittore de l'opera presente potriano essere interposti molti errori et cose mal dette, et mal sonante, attento che lui non sia huomo di tal peritia, né di tal vita, né di tal santità, quanto si richiederia alla preiacente materia" (M. Frizzoli, *Dialogo del l'anima: composto per il Ven. P. F. Melchionne da Parma, de l'Ordine de Frati minori. Et novamente corretto, e ristampato per opera del reverendo P. F. Raphaelle de Nobili, da Bologna, del medesimo Ordine osservantino, Opera bella, dilettevole, e devota*, 1538, f. 220).

<sup>31</sup> M. Frizzoli, *Dialogo del l'anima*, Bologna 1538, ff. 141v-142 (non mi è stato possibile effettuare un confronto con la prima edizione del 1499. Nell'edizione veneziana del 1537, il passo è lo stesso, eccettuate differenze di lingua e di grafia).

<sup>32</sup> Senna indica tra le fonti di Melchiorre da Parma solo autori antichi (Ambrogio, Agostino, Girolamo, Gregorio, Isidoro, Anselmo, Bonaventura, Alberto Magno, Tommaso, Duns Scoto, Giovanni Damasceno).

<sup>33</sup> Non fu quindi il primo a proporre il limbo quale soggiorno per gli indiani, come sostiene G. Minois, *Histoire des Enfers*, Fayard, Paris 1991, p. 278.

<sup>34</sup> C. de Seyssel, *De divina providentia tractatus*, R. Chauldiere, Parigi 1520, f. 82r.

<sup>35</sup> Ivi, f. 73r-v: "Hos profecto non deteriore loco esse credendum est, quam eos, qui priusquam actuali culpa macularentur, diem obiere, quos constat ad aeterna supplicia non esse damnandos [...]. De his igitur, ita diffiniendum (salva fide) putamus, ut si quidam eo (quo dicimus) modo, in lege naturae vixerunt, et in super pro humane conditionis capacitate deum inquirere cognoscereque curaverunt, impossibile sit eos non a deo vocari, atque in viam veritatis dirigi. Sicuti de Abraam aliisque non nullis superius est ostensum [...]. Caeterum alium illis et his pariter, qui nullum actuale peccatum committere potuerunt, diversum a damnatis locum post vitae praesentis cursum designatum esse, in quo absque ullo supplicio perpetuo manenat relegati qui sane locus qualis aut ubi sit non puto mortalibus cognitum, neque auctoritate sacrae scripturae aperte diffinitum, quamquam his, qui peccare non potuerunt, limbum dicant deputatum esse" e f. 81v. Sul testo si veda R. Cegna, *Il Tractatus de Divina providentia di Claudio de Seyssel*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", I, 1965, pp. 109-116 (la cui lettura del passo citato sopra, secondo la quale le anime che non conobbero Cristo ma vissero onestamente sarebbero destinate da Seyssel a "uno strano limbo diverso da quello cui sono destinati coloro che non poterono peccare" [p. 114], non mi pare del tutto esatta). Cfr. anche L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Beauchesne, Paris 1912, pp. 222-224.

<sup>36</sup> Cfr. A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Einaudi, Torino 1989 (ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1982), pp. 68-140 (basato sulla *Relectio De indis* di Francisco de Vitoria del 1539 e testi simili di suoi allievi). Secondo B. Sesboüé l'idea del limbo come destino finale per gli indiani fu ripresa autorevolmente solo all'inizio del XIX secolo (cfr. B. Sesboüé, *Hors de l'Église pas de salut*, cit., pp. 154-155).

<sup>37</sup> L. Capéran, *Le problème*, cit., pp. 251-272.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.* (a sviluppare la distinzione tra *res* e *votum* in relazione alla fede

degli indiani fu soprattutto F. Suárez). Un controllo sui *loci* di Melchior Cano non ha fatto emergere l'uso della parola *limbus*.

### Parte terza

#### Capitolo primo. Limiti della fede, limiti della Chiesa

<sup>1</sup> Cipriano, *Epistolae* lxxiii, CSEL, 3, pt. II, pp. 717-721.

<sup>2</sup> I due dipinti sono oggi molto rovinati e leggibili solo attraverso dei rilievi effettuati nel 1892. Cfr. P. Quarré, *Du Maître de Flémalle à Jean de Maisoncelles: la Circoncision et le Baptême, peintures murales de Notre-Dame de Dijon*, "La Revue des arts", 8, 1958, pp. 251-258 e G. Troescher, *Burgundische Malerei. Maler und Malwerke um 1400 in Burgund, dem Berry mit der Auvergne und in Savoyen mit ihren Quellen und Ausstrahlungen*, Mann, Berlin 1966.

<sup>3</sup> J. Thomas, *Épigraphie de l'église Notre-Dame de Dijon*, E. Nourry, Dijon 1904, pp. 39-30. Ringrazio Fabio Zinelli per avermi procurato una fotocopia del testo dell'abate Thomas.

<sup>4</sup> J. Thomas, *ibid.*, assicura che *agedunt* è molto vicino alla grafia originaria e propone quattro diverse congetture: "in judaeis id monstrat agendum circumcisio quod ac baptismus..."; "in judaeis idem dabat agendum circumcisio, quod ac baptismus..."; "in pueris judaeorum id agebat circumcisio quod ac baptismus..."; "in infantibus accidunt circumcisio quod ac baptismus...". Quest'ultima lettura è quella accolta da G. Troescher, *Burgundische Malerei*, cit., pp. 251-252.

<sup>5</sup> Che la dottrina dei tre battesimi (come esposta ad esempio da sant'Antonio), preservando dall'inferno le anime di alcuni non battezzati morti nella fede di Cristo, come ad esempio i martiri, potesse mettere a repentaglio l'urgenza del battesimo d'acqua per la gente comune è un'osservazione di M. Baxandall, *Patterns of Intention. On the Historical Explanation of Pictures*, Yale University Press, New Haven 1985, pp. 123-124, a proposito del *Battesimo di Cristo* di Piero della Francesca.

<sup>6</sup> J. Bellegambe, *Sant'Anna*, olio su tavola, Douai, Musée de la Chartreuse, inv. 2042, 1515-1520 circa. Cfr. A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Einaudi, Torino 2005, tav. 7.

<sup>7</sup> J. Gerson, *In festo nativitatibus B. Mariae virginis*, in Id., *Oeuvres complètes*, introduction, texte et notes par Mgr. Glorieux, Desclée, Paris 1960, vol. 5, n. 232, pp. 344-362, a p. 349: "longus esset sermo si cuncta prosequi vellemus de hac sanctificationis materia quam ad benedictae conceptionis suae festivitatem remittimus, elicientes religiosum ac morale documentum pie et crebro praedicandum". Sull'importanza di questo sermone per le discussioni sull'animazione dei feti, legate al tema della concezione di Maria, si è soffermato V. Lavenia, "D'animal fante". *Teologia, medicina legale e identità umana. Secoli XVI-XVII*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 483-526, in part. alle pp. 487-490. La traduzione dal latino è mia.

<sup>8</sup> J. Gerson, *In festo*, cit., pp. 349-350: "constat itaque Deum misericordiam salvationis suae non ita legibus communibus traditionis christianae, non ita sacramentis ipsis alligasse quin absque praejudicio legis ejusdem possit pueros nondum natos extra uterum intus sanctificare gratiae suae baptismo vel virtute Spiritus Sancti".

<sup>9</sup> Ivi, p. 350: "Proficit haec consideratio ad excitationem devotionis in parentibus, proficit ad levandum eorum angustiam dum sine baptismo decedit puer,

quia non omnis inde spes ablata est. Sed nec absque revelatione datur, fateor certitudo. Sed oritur in hac consideratione secunda et in similibus dubitatio theologia, saluberrime coram hoc sacrosancto concilio et publice pertractanda: necessitas enim major incumbit ut hoc fiat quam antea credideram. Dicit quippe nostra consideratio quod Maria fuit in utero sanctificata, immo et ipse Joseph. Constat autem quod hoc in Scriptura Sacra quae est canon Bibliae, neque continetur explicite neque ex contentis in eadem deducitur evidenter. Est igitur quaestio si de necessitate fidei tenenda est veritas nostrae considerationis secundae. Sulla partecipazione di Gerson al Concilio di Costanza, senza però indicazioni su questo punto specifico della predica dell'8 settembre 1416, si veda la sintesi di B.P. McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, Pennsylvania Philadelphia University Press, 2005, pp. 240-283.

<sup>10</sup> G. Biel (1425-1495), *Commentarii doctissimi in IIII Sententiarum libros*, apud Thomas Bozolan, Brixiae 1574, l. IV, dist. IIII, quaestio II, p. 107: "Hic consulit Ioannes Gerson parentius, quatenus devotis orationibus, ac bonis operibus parvulis suis gratiam impetrare nitantur. Potens enim est dominus in utero sanctificare, quos novit ad nativitatis ortum non perventuros, licet de hoc certitudine non habeamus, miseretur enim cui vult, et quem vult, indurat. Quod vero sancti dicunt nullum nisi regeneratum salvari potest, loquuntur secundum legem communem, non praeiudicando specialibus privilegiis, ac divinis dispensationibus" (tutta la *quaestio* è importante per il tema). Sulla pena del peccato originale (trattata in l. II, dist. XXXIII, *quaestio unica*) Biel propone invece l'insegnamento tradizionale, nella versione indulgente (pena del danno, senza dolore). Per Marina de Escobar cfr. *Flores gratiarum ex Topiario vitae, ac virtutum venerabilis virginis Marinae de Escobar collecti et descripti a p. Joanne Kraus soc. Jesu*, typis J.C. Bencard, Dilingae 1708, pt. I, l. 5, pp. 96-97: "vidit aliquando Marina defunctum sui fratris filium, vultu neque tristi, neque hilari, sed male vestitum, qui dixit se esse in limbo, eo quod sine baptismo infans adhuc esset mortuus. Cum vero Deum interrogasset, quare illi facta sit eiusmodi visio, cum frater ille juvari non posset, respondit illi Deus: ut ores pro parturientibus, ne illis partus tam infeliciter cedat". Una versione più lunga del testo di Marina è citato in M. Bäuerle a Neukirch, O.M. Cap., *De Baptismo in voto quoad infantes praemortientes parentum piorum*, "Estudis Franciscans", 1934, 46, I-II, pp. 16-31, a p. 26, n. 1.

<sup>11</sup> R. Weberberger, O.S.B., "Limbus puerorum". *Zur Entstehung eines theologisches Begriffes*, "Recherches de Théologie ancienne et médiévale", XXXV, 1968, pp. 94 (*Sententiae Atrebatenses*), 102-105 (*Sententiae Florianenses*, 1139; *magister Omnebene*; Rolando Bandinelli).

<sup>12</sup> "Queritur autem de pueris, qui ducuntur ad baptismum et moriuntur in via, si dampnantur. Ita credimus, quia sancti hoc dicunt. Sed videtur, quod deberent salvari in fide parentum vel patrinorum, sicut multi in fide sua salvantur sine baptismo" (cfr. ivi, pp. 102-103, *Sententiae del Magister Omnebene*).

<sup>13</sup> Cfr., ad esempio, anche il passo delle *Sententiae Atrebatenses* riportato ivi, p. 92: "remedium scripture legis circumcisio per quam et in fide etiam parentum pueri mundabantur". Questo ragionamento, già presente in Gregorio Magno (si veda più avanti, p. 250) è presente nei testi scolastici fino a Tommaso d'Aquino e oltre.

<sup>14</sup> Ivi, p. 112: "Sed potest queri, utrum aliquis parvulus modo salvari possit sine baptismo in fide parentum. Quod sic, probatur: Tantum fidem eque ferventem habet iste, quantum habuerint antiqui patres. Sed in fide antiquorum patrum salvabantur eorum filii. Ergo in fide huius potest salvari eius filius sine baptismo. – Instantia: Tanta mensura vini vel tritici est in hac patria, quanta in illa. Sed hic valet unum aureum: ergo ibi. Vel sic: In quanta quantitate sumit iste medicinam,

in tanta ille. Sed iste curatur: ergo ille. – Et notandum, quod, qui moriuntur sine baptismo, nec sunt in paradiso nec in inferno, sed in limbo inferni”.

<sup>15</sup> R. Weberberger, “*Limbus puerorum*”, cit., p. 121 cita, ad esempio, Simon di Bisiniano, *Summa* (1178): “Sunt tamen qui dicunt, quod et hodie in fide parentum salvaretur puer, si dum ad baptismum defertur, in via decedat”.

<sup>16</sup> Si veda il *Breve compendium et utile super tota Dantis Allegherii Comedia*, contenuto nel ms. della Biblioteca Nazionale di Firenze II II 16 e steso (ma non necessariamente composto) dal grammatico e commentatore dantesco Bartolomeo Nerucci da San Gimignano (1400 ca.-post 1473): qui, c. 97v, l'autore sposa le tesi favorevoli ai *parvuli* morti prima del battesimo e posti nel limbo, indicando per essi, come già Guido da Pisa e Benvenuto, la sola “poena damni” e sostenendo, rispetto alla loro sorte dopo il giudizio finale, che “quia isti parvuli non peccaverunt libertate arbitrii, qua iuste salvamur vel damnamur, misericors Deus et iustus illos tunc in fide parentum salvos faciet”.

<sup>17</sup> Cfr. E. Stöve, *De Vio, Tommaso*, in *DBI*, vol. 23, 1979 pp. 567-578, per un esauriente profilo del prelato originario di Gaeta. Le *Quaestiones* nelle quali Caietano prendeva in esame le opinioni di Lutero furono pubblicate, insieme alle sue altre opere teologiche e filosofiche, nelle raccolte aggiornate di *Opuscula* pubblicate in moltissime edizioni a partire dal 1529.

<sup>18</sup> La prima parte era stata ultimata già nel 1507 e pubblicata nel 1508, mentre le due sezioni della seconda parte erano state ultimate alla fine del 1511 e all'inizio del 1517 e pubblicate, rispettivamente, nel 1514 e 1518.

<sup>19</sup> *Tertia pars Summae theologiae a quaestione LX ad quaestionem XC ad codices manuscriptorum vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum [...] cura et studio Fratrum eiusdem ordinis*, Ex typographia polyglotta S.C. de propaganda fide, Romae 1906 (*Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia*, iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. XII), p. 94.

<sup>20</sup> “Propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Unde Ambrosius dicit de Valentiniano, qui catechumenus mortuus fuit, *quem regeneraturus eram, amisit, veruntamen ille gratiam quam poposcit, non amisit*” (p. III, q. 68, art. II, *Utrum sine baptismo aliquis possit salvari*).

<sup>21</sup> Non ho potuto consultare H. Kasten, *Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Kaiser, München 1970.

<sup>22</sup> *Tertia pars Summae theologiae*, cit., p. 94 e *Tertia pars S. Tho. cum commen. car. Caietani. Angelico doctoris divi Tho. Aquinatis tertia pars luculentissimis re.mi domini Thome de Vio Caietani car. S. Zisti, commentationibus illustrata. [...] Que omnia iterum ab autore accuratius recognita et castigata fuere*, apud Iuntas, Venetiis 1547, f. 140v: “circa duos primos articulos hoc solum non irrationaliter occurrit dicendum, quod in casu necessitatis ad salutem puerorum sufficere videtur baptismus in voto parentum: precipue cum aliquo exteriori signo”.

<sup>23</sup> Gregorio, *Moralia in Job*, l. IV, c. 2, inserito in *Decretum Gratiani*, p. III, *De consecratione*, dist. IV, c. V (*Corpus Iuris Canonici*, editio lipsiensis secunda, instrux. Ae. Friedberg, II, Adeva, Graz 1959, col. 1362): “Quod apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro maioribus virtus sacrificii, vel pro his, qui de stirpe Abrahae prodierunt, misterium circumcisionis”.

<sup>24</sup> *Tertia pars Summae theologiae*, cit., p. 94, ad q. LXVIII, art. I-II e *Tertia pars S. Tho. cum commen. car. Caietani. Angelico doctoris*, cit., f. 140v: “quoniam, duobus existentibus, scilicet fide et fidei sacramento, operanti apud veteres fidei adiunctum nostro tempore fidei sacramentum sub ratione possibilis intelli-

mus, non ut fidei virtutem solvat, sed adimpleat. Et propterea quando impossibilitas sacramentum fidei excludit, virtuti fidei locus relinquitur". La traduzione di questo e dei seguenti passi di Caietano è mia.

<sup>25</sup> "Et sic parvulus ex baptismo fluminis, voto parentis suscepto, salvaretur, si impossibile esset ipsum baptizari aqua" (*ibid.*; questo commento stampato a Venezia da Giunta compare ancora identico nell'edizione di Lione, 1562, degli eredi di Giacomo Giunta: *Tertia pars summae sacrae theologiae sancti Thomae Aquinatis [...] reverendiss. domini Thomae a Vio Caietani [...] adaucta atque illustrata*, Lugduni, apud haeredes Iacobi Iuntae, 1562, p. 317). Da notare che, per riferirsi al battesimo *in voto*, Caietano usa la formula "baptismus flumini", ovvero "battesimo del fiume", o battesimo d'acqua (che ho tradotto qui con "battesimo vero e proprio"), e non la formula "baptismus fluminis", che indica normalmente il battesimo di desiderio.

<sup>26</sup> La riflessione sulla minore virtù salvifica della fede cristiana rispetto della fede ebraica, per quanto riguarda i bambini, è un argomento ricorrente a partire da Erasmo (cfr. A. Prosperi, *Battesimo e identità, Cristiana nella prima età moderna*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2006 p. 41 e n. 85) a Torquato Tasso ("Dunque son oggi di peggior condizione li putti che non si salvano per fede delli parenti", *La Divina Commedia di Dante Alighieri postillata da Torquato Tasso (1555-68)*, a cura di G. Rosini, F. Didot, Pisa 1830, annotazione a Par. XXXII, 76-78).

<sup>27</sup> *Tertia pars Summae theologiae*, cit., pp. 103-104, art. XI, *Utrum in maternis uteris existentes possint baptizari*.

<sup>28</sup> "Non in re, sed in voto parentum susceptum cum aliqua benedictione parvulis seu oblatione ipsius ad deum cum invocatione trinitatis" (*ibid.*).

<sup>29</sup> "Quocirca caute et irreprehensibiliter ageretur, si periclitantibus in utero pueris ob maternam egritudinem vel partus difficultatem benedictio in nomine trinitatis darent: et caetera discussio deinde divino reservaret tribunali. Quis scit si divina misericordia huiusmodi baptismus in voto parentum acceptet? Ubi nulla iniuria sed sola impossibilitas sacramenti exequutionem excludit" (ad q. LXVIII, art. XI, in *Tertia pars Summae theologiae*, cit., p. 104).

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> F. Suárez, *De Sacramentis pars prima. Disputationes de Sacramentis in genere, de Baptismo, de Confirmatione, de Eucharistia et Missae Sacrificio complectens, operum tomus decimus octavus, ex typographia Balleoniana, Venetiis 1747*, pp. 245 sgg., q. LXIX, art. VII. *Utrum effectus Baptismi sit apertio januae regni coelestis*, disp. XXVII. *De necessitate Baptismi ad gratiam, et gloriam consequendam*, sectio III. *Utrum Baptismus re ipsa susceptus sit infantibus necessarius ad salutem*.

<sup>32</sup> "Prima conclusio: Christus secundum effectum descendit in quemlibet infernorum locum et declaratur in tribus. Occurrit autem statim hic dubium: quia non est sufficienter probata conclusio ex tribus locis inferni. Nam datur quartus locus scilicet limbus puerorum qui sine aliquo fidei signo decesserunt. Si ergo Christus descendit secundum effectum in quemlibet, oportet et quod in limbum puerorum aliquem effectum habuerit, et quod Autor defecerit, relinquo hunc quartum locum. Ad hoc dicitur quod quia sub ordine damnatorum comprehenditur tota pars sinistra Christi iudicis, ideo etiam Autor sub inferno damnatorum comprehendit etiam infernum puerorum: unusquisque effectus fuit communis omnibus, quamvis diversimode. Confutati enim sunt omnes de malitia et incredulitate, sed infantes de sola malitia originalis peccati et incredulitate quia nec propria nec parentum fide incredulitatem evaserunt" (ad q. LII,

art. II, *Utrum Christus descenderit ad infernum damnatorum*, in *Tertia pars Summae theologiae*, cit., ed. 1547 e 1562).

<sup>33</sup> Cfr. *supra* e *ibid.*, ad q. LII, art. VII: "Prima probatio est: descensus Christi ad inferos in solis illis effectum liberationis habuit, qui per fidem et charitatem coniuncti erant passioni Christi. Sed pueri habentes peccatum originale, non erant sic coniuncti Christo, quia nec per propriam fidem et charitatem, nec in fide parentum, aut per aliquod fidei sacramentum purgati erant: ergo".

<sup>34</sup> Cfr. A.H. Jenkins, P. Preston, *Biblical Scholarship and the Church. A Sixteenth-Century Crisis of Authority*, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 152-156, dove è anche riportato in traduzione il passo tratto dalla prefazione al libro dei Salmi, in cui Caietano descrive il suo metodo di lavoro (p. 155).

<sup>35</sup> Anche se appare forse un po' enfatica l'osservazione di G. Hennig, ripresa da D. Janz, *Cajetan: A Thomist Reformer?*, "Renaissance and Reformation", n. s., vol. VI, n. 2, 1982, pp. 94-102, a p. 96: "Cajetan's entire exegetical project was fundamentally an attempt to 'take away' the Scripture from Luther and put it back into the hands of the Roman Church". P. Preston, in A.H. Jenkins-P. Preston, *Biblical Scholarship and the Church*, cit., pp. 152-153, mette in dubbio l'interpretazione secondo cui l'opera esegetica di Caietano avesse avuto come unica motivazione la confutazione delle idee degli eretici per mezzo delle loro stesse armi.

<sup>36</sup> Erasmo pubblicò cinque edizioni del Nuovo Testamento, comprensive di testo greco, traduzione latina e *annotationes*, nel 1516, 1519, 1522, 1527 e 1535: non ho potuto appurare con esattezza quale di queste edizioni, a esclusione dell'ultima, sia stata utilizzata da Caietano, che completò il commento alle epistole paoline nel giugno del 1529. Per le modifiche nella traduzione di Erasmo dalla prima all'ultima edizione cfr. *Novum Testamentum ab Erasmo recognitum*, III. *Epistolae Apostolicae (prima pars)*, ed. A.J. Brown, in *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, VI.3, Elsevier, Amsterdam-Boston et al. 2004, p. 71.

<sup>37</sup> Nella prima edizione del Nuovo Testamento (1516) Erasmo aveva tradotto "*in eo quod omnes peccavimus*". Erasmo aveva scritto che alcuni riferiscono *in quo* ad Adamo, mentre altri "*interpretantur in quo, eo quod, sive quatenus*". Coloro che preferiscono questo secondo senso non riferiscono la frase né ad Eva né ad Adamo, ma alla cosa in sé in senso assoluto, cioè, "*in eo quod omnes peccaverunt*" (cfr. D.E. Roterodamus, *Novuum Testamentum*, in *Opera Omnia emendatiora et auctiora ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata*, t. VI, cura et impensis Petri Vander, Lugduni Batavorum 1705, col. 585). La lezione tradizionale di Rm. 5, 12 ("*propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransit, in quo omnes peccaverunt*"), che Agostino e poi Tommaso avevano interpretato attraverso il paragone tra Adamo e Cristo e in riferimento al peccato originale, suonava all'incirca così: come tramite Cristo la riconciliazione è entrata nel mondo, così tramite Adamo, *nel quale tutti hanno peccato*, il peccato è entrato nel mondo, e tramite il peccato la morte, e la morte si trasmise a tutti gli uomini. Erasmo aveva messo in evidenza che la traduzione *in quo* era sbagliata; invece che con una relativa riferita ad Adamo l'espressione greca andava tradotta con una congiunzione, che nella sua prima edizione Erasmo rese con *in eo quod* (1516) e, a partire dal 1519, con *quatenus*: per il fatto che o "nella misura in cui" tutti abbiamo peccato (nella traduzione Erasmo sostituì la terza persona plurale con la prima plurale, variante che disse di aver reperito in un codice greco oggi non noto). Su tutta la questione si veda il saggio di C. Asso, *Erasmo e il battesimo. Materiali di lavoro e spunti di riflessione*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei*

corpi. *Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prosperi, Scuola Normale Superiore, Pisa 2006, pp. 255-311.

<sup>38</sup> "Subsequenter vero redit ad peccatum, dicendo *in quo omnes peccaverunt*. Dictio Graeca interpretata in, anceps est ad propter vel in. Ideo utroque modo potest legi: vel propter quod omnes peccaverunt, vel in quo omnes peccaverunt. Et si legitur in quo, coniunctio harum dictionum in Graeco parit sensum quodammodo unius adverbii seu coniunctionis: ut idem sit sensus legendo propter quod et in quo. Testis Cicero, qui has iunctas dictiones interpretatur in eo quod. Et hic sensus aptissime quadrat contextui et vero sensui: nam significatur mortem pertransisse in omnes in eo quod omnes peccaverunt, hoc est propter hoc quod omnes peccaverunt. Ita quod significatur mors communis omnibus ratione peccati communis omnibus: ne intelligeres mortis quidem poenam communem omnibus, peccatum autem non commune omnibus. Non sic vult intelligi Paulus, sed poenam mortis communem omnibus ratione peccati communis omnibus" (secondo l'edizione *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum, cum actis per R.D. Thomam de Vio Caietanum cardinalm S. Xysti, ad Graecorum codicum fidem castigatae, et ad sensum literalem quam maximae accommodatae, maiore, quam hactenus unquam, diligentia emendatae, cum indice*, apud Gasparem a Portonariis, Lugduni 1556, f. 30). Caietano completò il commento alle lettere di San Paolo l'1 giugno 1529 a Gaeta.

<sup>39</sup> "In quo peccaverunt omnes. In quo, quidam referunt ad Adam, quorum est Ambrosius, [...]. Quidam ad peccatum cuiusque proprium, in qua sententia video Vulgarium esse. Mihi non absurdum videtur si accipiat pro quatenus, sive quandoquidem, ut sit sensus, per unum hominem venisse peccatum in mundum, peccati vero comitem fuisse mortem, proinde ad omnes pervenisse mortem, quatenus omnes peccatum habuerunt" (D.E. Roterodamus, *In Novum Testamentum ab eodem denuo recognitum, Annotationes, ingenti nuper accessione per autorem locupletatae*, Froben, Basileae 1519, p. 265; per le edizioni precedente e successive cfr. *New Testament Scholarship. Annotations on Romans*, ed. by R.D. Sider, in *Collected Works of Erasmus*, v. 56, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1994, pp. 151-152). Secondo S. Lyonnet, S.J., *Le péché originel en Rom 5, 12. L'exégèse des Pères grecs et les décrets du Concile de Trente*, "Biblica", 41, 1960, pp. 325-355, a p. 333, prima del Concilio di Trento, tra i Latini e accanto a Erasmo, non si incontra che il cardinal Caietano a intendere l'espressione paolina come una locuzione causale nel senso di *eo quod*, "sans naturellement soutenir pour autant l'interprétation pélagienne du verset que défendra Érasme".

<sup>40</sup> Per un'analisi del testo delle *annotationes* del 1535, in cui Erasmo si difende dalle accuse mossegli, tra gli altri, da Edward Lee, cfr. C. Asso, *Erasmo e il battesimo*, cit., alle pp. 276-284.

<sup>41</sup> "Peccatum in hunc mundum intravit. Superfluit hunc. Certum est quod de peccato Adae est sermo. Quod quum fuerit simul attuale ac originale, utroque modo utitur hic illo Paulus. Dicendo enim per unum hominem intrasse peccatum, quatenus originale est tractat: nam attuale prius per Evam, et prius per diabolum intraverat. Et per peccatum mors. In Gen. clare habetur [...] et sic per peccatum secuta est poena mortis. Et ex hac poena iterum apparet quod de peccato Adae quatenus originali, est sermo: nam poena mortis inflicta ei pro tota posteritate, testatur peccatum cuius est poena, imputari ei et toti posteritati. Et ita in omnes homines mors pertransivit. Non sufficit Paulo dixisse haec duo (scilicet peccatum et mortem) per unum hominem intrasse in mundum: sed ne suspicareris intrasse quidem haec in mundum, sed non sparsa in omnes, adiunxit non solum intrasse haec in mundum, sed in omnes homines. Et hoc retrogrado ordine subiungit: inchoando scilicet a morte, dum dicit: et ita in omnes homines



mors pertransiit. Subsequenter vero redit ad peccatum, dicendo *In quo omnes peccaverunt*" (*Epistolae Pauli*, cit., f. 30).

<sup>42</sup> Ivi, ff. 30v-31.

<sup>43</sup> Diversi furono i frutti di un simile atteggiamento intellettuale: non solo l'attitudine nei confronti di Lutero, ma anche la posizione sostenuta al Concilio Lateranense non favorevole alle restrizioni imposte alla speculazione filosofica, la messa in discussione, su base aristotelica, dell'impossibilità di dimostrare razionalmente l'immortalità dell'anima, così come anche le aperture in diversi campi della vita sociale, come ad esempio nei confronti della danza (per cui cfr. A. Arcangeli,  *Davide o Salomè? Il dibattito europeo sulla danza nella prima età moderna*, Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella, Treviso-Roma 2000, pp. 103-105).

<sup>44</sup> Erasmo a Ambrose a Gumpfenberg, protonotario appartenente alla cerchia di Tommaso de Vio, da Friburgo, 5 marzo 1532 (*Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P.S. Allen, H.M. Allen, H.W. Garrod, IX, Clarendon, Oxford 1938, n. 2619, p. 460).

<sup>45</sup> T. de Vio, *De Fide et operibus, adversus Lutheranos, ad Clementem VII. Pont. Max. in duodecim capita divisa* [Roma, 13 maggio 1532], in Id., *Opuscula Omnia*, Giunta, Venezia 1588, t. II, tract. XI, pp. 288-292, a p. 288: "Magnificantes lutherani evangelicam doctrinam de aeterna salute hominum per fidem Mediatoris Dei et hominum hominis Christi Iesu, docent homines consequi remissionem peccatorum per fidem in Iesum Christum, extendendo nomen fidei ad credulitatem, quam peccator accedens ad sacramentum credit se iustificari ex divina misericordia, intercedente Iesu Christo [...]. Fides iustificans est quod significat id quod per eius diffinitionem manifestatur ad Heb. 11 dicendo quod fides est *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* sic enim sumpta est una trium virtutum theologialium, dicente Paulo, *Nunc autem manent fides, spes, et charitatem* [...]. Fides autem significans credulitatem est quae iste homo credit se iustificari, hic nunc suscipiendo hoc sacramentum ex merito Christi, multum distat a fide primo modo sumpta [...]. Et propterea primus in hac re Lutheranorum error est, quod ea quae attribuuntur in sacra Scriptura fidei, attribuunt huic credulitati, semper enim cum hanc docent credulitatem textus sacrae Scripturae citant tractantes de fide, puta, *Iustificati ex fide, pacem habemus ad Deum, et fide purificans corda eorum*, et infinitos similes textus".

<sup>46</sup> Cfr. *Epistolae Pauli*, cit., f. 400-400v: "*Est autem fides*. Dixerat quod iustus ex fide vivet: et explicaverat nos esse fidei ad acquirendam animam. Totum ergo pondus rei in fide consistere dixerat. Et propterea tractatum de fide aggreditur. *Sperandarum*. Pro, earum, quae sperantur. Est enim participium praesentis temporis passivum, quo caremus. *Substantia rerum, argumentum non apparentium*. Hoc est, fides est sustentatio earum rerum quae sperantur. Hypostasis enim et id quod sustentat significat. Nec haec particula eget probatione: quoniam quascunque res speramus in alia vita, sustentantur in nobis fide. Quod autem dicitur argumentum non apparentium, latiore campum ostendit esse fidei quatenus argumentum quam quatenus substantia. Nam sub non apparentibus comprehenduntur et res quae sperantur, et res quae non sperantur. Poenas enim inferni, aeterna supplicia nullus sperat: et tamen sunt sub numero eorum quae non videntur in praesenti statu. Fides itaque quatenus sustentatio nostra est, eas res respicit quae sperantur: quatenus autem argumentum (hoc est, ratio quaedam) est, non parit evidentiam, ut parit ratio demonstrativa, sed terminatur ad res quae non videntur dum creduntur, dum earum est fides".

<sup>47</sup> B. Hallensleben, *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1985, pp. 151-152: "Eine spiritualistischen Relativierung der Sakramente". Cfr. J.B. Um-

berg, *Cajetans Lehre von der Kinderersatztaufe auf dem Trienter Konzil*, "Zeitschrift für Katolische Theologie", 39, 1915, pp. 452-464.

<sup>48</sup> Come segnalò Théophile Raynaud, S.J., *De Ortu infantium contra naturam per sectionem caesaream, tractatio qua reliqui item conscientiae nodi ad matrem alvo gerentem [...] Accessit discussio erroris popularis de communione pro mortuis*, sumpt. G. Boissat et sociorum, Lugduni 1637, p. 97: "Caietani sententiam tueri et suffulcire conatus est ex eadem familia suppar Caietano Theologus, Tilmannus Segebergensis libro de septem Sacramentis cap. de baptismo a pag. 16 ad 21".

<sup>49</sup> "Batizano li puti 40 zorni dapoi nasciuti, salvo sel non occuresse caso de necessità", secondo una relazione che fu pubblicata in varie redazioni a partire dal 1507 (anche in *Paesi novamente ritrovati et Novo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitolato*, stampato in Milano con la impensa de Io. Iacobo et fratelli da Lignano, et diligente cura et industria de Ioanne Angelo Scinzenzeler, 1508, a di 17 de novembre, cap. 134, facsimile, Princeton University Press, Princeton 1916, p. 158) sulla base di conversazioni avute a Roma e Venezia con Giuseppe l'Indiano, un cristiano del Malabar che aveva viaggiato in Siria e Mesopotamia, dove era stato ordinato vescovo, e poi in Europa (cfr. G. Schurhammer, S.J., *The Malabar church and Rome before the Coming of the Portuguese*, in *The Malabar Church and Rome during the early Portuguese Period and Before*, St. Joseph's Industrial School Press, Trichinopoly 1934, pp. 25-42, a p. 26).

<sup>50</sup> *Della religione della Russia*, in *Commentari della Moscovia et parimente della Russia, et delle altre cose belle et notabili, composti già latinamente per il signor Sigismondo Libero barone in Herberstian, Neiperger et Guetnhag, tradotti novamente di latino in lingua nostra volgare italiana*, Giovan Battista Pedrezzano, Venezia 1550, p. 23. Si legga anche il brano di M. Chardon (basato, oltre che sulla relazione di Giuseppe l'Indiano e sul libro di Sigismondo Libero, anche su testi di Leone Allacci, Abraham Ecchellensis e Faustus Nairon) in M. Chardon, *Storia de' sacramenti ove si dimostra la maniera tenuta dalla chiesa in celebrarli, ed amministrarli [...] resa italiana e di annotazioni sparsa, e di notizie accresciuta dal P.F. Bernardino da Venezia M.O. riformato*, I. *Del battesimo, della confermazione e dell'eucarestia*, Gio. Battista Saracco, in Verona 1754, pp. 56-57: "altri, senz'aspettare che fossero in istato di rispondere in qualche maniera da loro stessi, differivano il loro battesimo solo alquanti giorni dopo la nascita. Questo costume era sì bene stabilito presso gli antichi, che in molti paesi ancora s'osservava. I Greci, giusta il testimonio d'Allazio, non fanno battezzare i loro figliuoli, se non se [sic] otto giorni dopo il nascimento. I Cristiani Indiani del Cranganor non li battezzavano che il quarantesimo dì, come sappiamo dalla Relazione di Giuseppe Indiano stampata in Parigi nel secolo passato. Sigismondo Libero narra lo stesso de' Moscoviti; e un altro autore [Abr. Echel. in not. ad Conc. Nic. Const. Arab., c. 10] dice che questo è costume antichissimo fra gli Orientali. Nelle chiese della Caldea si osserva lo stesso intorno ai fanciulli maschi, e le femine si battezzano solo ottanta giorni dopocché sono nate, siccome il Naironi l'insegna [in Enopl. Cath. Fid. pag. 123]".

<sup>51</sup> Cfr. J. Gill, *Il Concilio di Firenze*, Sansoni, Firenze 1967 [1959], pp. 383-390.

<sup>52</sup> "Sed longe nimis digressi sumus ab ea quam instituimus solidiori rerum Aethiopiae narratione. De fidei christianae quam profiteamur sacramentis dixerunt: se in aqua et spiritu sancto quemadmodum et nos, sed nisi ingruat morbi necessitas, non prius quam nati infantis quadragesima die baptizare et tamen dicunt se abusu quodam infantes octavo die vetusti moris exemplo circumcidere" (Blondus Flavus Forlivenses, *Historiarum ab inclinatione romanorum quar-*

*tae decadis liber secundus*, in *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio*, a cura di B. Nogara, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1927, p. 24).

<sup>53</sup> *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, III. *Epistolae pontificiae de ultimis actis Concilii Florentinii annis 1440-1445 et de rebus post Concilium gestis annis 1446-1453*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1946, p. 50, n. 258: "circa pueros vero propter periculum mortis, quod potest sepe contingere, cum ipsis non possit alio remedio subveniri, nisi per sacramentum baptismi, per quod eripiuntur a diaboli dominatu et in Dei filios adoptantur, admonet, non esse per quadraginta aut octuaginta dies, seu aliud tempus iuxta quorundam observantiam sacrum baptismum differendum, sed quamprimum commode fieri potest, debere conferri: ita tamen, quod mortis imminente periculo mox sine ulla dilatione baptizentur, etiam per laicum vel mulierem, in forma Ecclesiae, si desit sacerdos, quemadmodum in decreto Armenorum plenius continetur".

<sup>54</sup> J. Gill, *Il Concilio*, cit., pp. 387-389.

<sup>55</sup> Per la figura dell'autore e l'inquadramento dell'opera rimando al saggio di G. Marcocci, *Gli umanisti italiani e l'impero portoghese: una interpretazione della Fides*, Religio, Moresque Aethiopum di Damião de Góis, "Rinascimento", vol. XLV, 2005, pp. 307-366, con bibliografia precedente.

<sup>56</sup> D. de Góis, *Fides, Religio, Moresque Aethiopum*, Ex officina Rutgeri Rescij, Lovanii 1540.

<sup>57</sup> G. Marcocci, *Gli umanisti italiani e l'impero portoghese*, cit., in part. alle pp. 329-338 e 360-366.

<sup>58</sup> Sulle differenze tra le due opere cfr. ivi, pp. 330-331 e 340-341.

<sup>59</sup> "A circuncisão quem quer lha faz sem nenhuma cerimónia, somente dizem que assim o acham escrito nos livros, que Deus mandou circuncidar [*sic*]. E não se espante quem isto ler, que também circuncidam as fêmeas como machos, o que não era na Lei velha. E o baptismo fazem desta maneira: os machos baptizam aos quarenta dias e as fêmeas aos sessenta dias depois de seu nascimento, e se antes morrem vão sem baptismo. E eu por muitas vezes em muitos lugares lhes dizia que faziam grande erro, e que iam contra o que diz o Evangelho: *Quod natum est ex carne, caro est et quod natum est ex spiritu, spiritus est*. Responderam-me por muitas vezes que lhe bastava a fé de sua mãe e a comunhão que recebia em sendo prenhê" (F. Álvares, *Verdaderia informação das terras do Preste João das Índias*, intr. y notas de N. Águas, Publicações Europa-America, Mem Martins 1989, pp. 61-62).

<sup>60</sup> "Praeterea apud nos habentur semichristiani pueri illi, quos hic audio Paganos ab Romana ecclesia vocari. Qui quoniam sine baptismo moriantur, semichristiani debent appellari, quoniam filij sacrati sanguinis parentum ex baptismo, et ex spiritu sancto, et ex sanguine domini nostri Iesu Christi nati sunt, ex quibustribus testimonijs omnes Christiani reputantur. Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in terra, Spiritus, Aqua, et Sanguis, teste Ioanne in sua prima Canonica, etiam ut Evangelium dicit, bona arbor fert bonos fructus, mala vero arbor, malos. Ideoque filij Christianorum non sunt, ut filij Gentilium, et Iudaeorum, atque Maurorum, qui sunt arbores aridae sine aliquo fructu. Christiani autem sunt electi in utero matrum suarum, ut sanctus Hieremias Propheta, et sanctus Ioannes Baptista fuerunt. Insuper infantes Christianarum mulierum, sunt electi, et consecrati ex corporis, et sanguinis domini nostri Iesu Christi communicatione. Nam foeminae gravidae, cum assumunt venerabile corpus domini nostri Salvatoris Iesu Christi, infans capiens inde nutrimentum, sit sacrat. Quoniam sicut infans existens in utero, ex eius matris affectibus, contristatur, ac laetatur, sic etiam ex matris nutrimento nutritur. Et ut ipse dominus ait in suo sancto Evangelio, Siquis comederit corpus meum, et biberit meum sangui-

nem, erit mecum. Ad haec Paulus doctor Gentium it, Vir infidelis iustificatus est per mulierem fidelem, et mulier infidelis sanctificata est per virum fidelem, alioquin filij vestri immundi essent, nunc autem sancti sunt. Quod si ita est, ut filij matris infidelis, sanctificetur in patris fidelitate, multo sacratiores esse debent illi, qui ex patre, et matre fidelibus nati sunt. Ob quam rem longe magis pium erit, vocare infantes, antequam baptizati sunt, semichristianos, quam Paganos. Id quoque dixerunt Apostoli in suis synodorum libris. Omnes qui habent fidem, et non acceperunt baptismum, merito possunt dici semichristiani, qui etiam dicuntur in memoratis libris, Si Iudaeus, Maurus, Gentilis fidem accipere voluerit, non esset ilico admittendus, sed voluerunt eum prius venire ad valvas templi, ibique audire conciones, et verba Servatoris Christi, ut qui prius ad fidem incitatus, ac quasi arreptus fuit, iugum legis cognoscat, quod cum fecerit, vocari possit semichristianus, quamquam baptizatus non sit, quemadmodum Evangelium docet, Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur. Et est etiam moris apud nos, ut mulieres gravidae ante partum tempus semper confiteantur, ac ut corpus dominicum confessae accipiant, et eae, quae hoc non faciunt, ac puerorum patres, si eas ad id non impulerint, habentur impij, et mali Christiani” (D. de Góis, *Fides, Religio*, cit., ff. K i-K ii).

<sup>61</sup> Cfr. G. Marcocci, *Gli umanisti italiani e l'impero portoghese*, cit. Che il libro di Góis fosse posseduto da Bembo è confermato dall'inventario della sua biblioteca romana ora pubblicato da M. Danzi, *La biblioteca di Pietro Bembo*, Droz, Genève 2005, pp. 133-138, scheda n. 13.

<sup>62</sup> J.D. Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994, pp. 75-77.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.* e E. Huovinen, *Fides infantium: Martin Luthers Lehre vom Kinder-glauben*, von Zabern, Mainz 1997.

<sup>65</sup> Ecco tutto il passo Martin Luther, *Vorlesungen über 1. Mose*, Kap. 25, 7-10, in Id., *Werke*, band 43, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1912, pp. 361-362: “Disputarunt quoque de receptaculis animarum, Augustinus abdita esse dicit in Enchiridio ad Laurentium, ubi inquit, Tempus autem, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna pro eo, quod sortita est in carne, cum viveret. Deprehenditur ibi imbecillitas humani intellectus. Sed respiciendum est ad verbum et omnipotentiam Dei. Si enim tribus digitis ponderat coelum et terram Deus, ut Esaie, 40, dicitur, certe verbum eius longe maius et amplius est. Verbum est spacium infinitae amplitudinis. Ideo receptacula animarum sunt verbum Dei sive promissiones, in quibus obdormimus. Leve quidem et exile apparet, quando per os hominis pronunciatur: Sed quando fide id apprehendimus, et in verbo obdormimus, venit anima in spacium infinitum. Haec dixi ad compescendas cogitationes inutiles et supervacaneas de hisce quaestionibus. Abunde enim satis est scire, nos securos et quietos emigrare in sinum Christi, hoc est, verbo et promissione nitentes effugere afflictiones et aerumnas, et frui perpetua, pace et securitate, iuxta sententiam Christi, Ioannis, 8: ‘Amen, Amen, dico vobis, si quis sermonem meum servaverit, mortem non videbit in aeternum’. Igitur vivet in aeterna vita. Verum hic Papistarum quoque stultitia taxanda est, qui post mortem fecerunt quinque loca. Primum, infernum damnatorum. Secundum, infantium non baptisatorum. Tertium, purgatorium. Quartum, limbum patrum. In novo testamento addiderunt paradysum propter dictum Christi: ‘Hodie mecum eris in paradiso’ (Luc. 23,43). Quintum, coelum apertum. Primum locum dicunt esse damnatorum, qui est cruciatus ignis aeterni. Verum an animae impiorum torqueantur statim post obitum, non possum adfirmare. Quanquam exemplum divitis epulonis huc facit. Sed contrarius locus est [...].

Secundus locus est non baptisatorum infantium, illos dicunt quidem damnatos esse, sed non pati poenam ignis aut vermium, sed tantum carere visione Dei. Illam lucem non habent, qua Deum et Angelos viderent, et tamen non cruciantur. Tertius circulus est purgatorii, in quod nec damnati, nec infantes ingrediuntur, sed qui credunt quidem: et tamen non satisfecerunt pro peccatis, horum animae redimuntur indulgentiis. Hinc illa colluvies indulgentiarum, et tota religio papistica. Quartus est limbus patrum, ad quem descendisse Christum dicunt et effregisse, et patres liberasse non ex inferno, sed ex limbo, qui adfligebantur desiderio et expectatione Christi, non poenas aut cruciatus sustinebant ullos. Hisce nugis repleverunt Ecclesiam et orbem terrarum. Nos radicitus ista omnia evertimus. Et dicimus infantes non baptizatos non habere talem circulum, in quo statu sint, aut quid de iis fiat, commendamus divinae bonitati: non habent fidem, nec baptismum, num vero singulari modo eos recipiat Deus, et det fidem, non exstat in verbo, nec nos statuere audemus: privari visione divina est ipse infernus. Concedunt, quod habeant voluntatem et intellectum, praesertim de visione divina et vita. Sed fabulae sunt. Ac purgatorium maxime est fabulosum, quia innititur impietate et incredulitate. Negant enim fidem salvare, et statuunt causam salutis satisfactiones pro peccatis. Qui igitur in purgatorio est, in ipso inferno est. Sic enim cogitat: ergo sum peccator, et debeo satisfacere pro peccatis meis, ideo condam testamentum, legabo certam pecuniam ad aedificia templorum, ad redimendas preces et sacrificia Monachorum et sacrificorum pro defunctis. Tales moriuntur in fide operum, et ignorant, imo oderunt Christum. Nos in fide Christi morimur, qui mortuus est propter peccata nostra, et satisfecerit pro nobis: is meus sinus, paradisu meus, consolatio et spes mea est. De limbo patrum improprie locuti sunt: rectius sinum Abrahae dixissent, quia mortui ante Christum servati sunt in promissione verbi, in quo vixerunt in hac vita, et morientes quoque ingressi sunt vitam, et vere vivi fuerunt. Verborum Christi ad latronem haec sententia est: Hodie mecum eris in paradiso, id est, in meo sinu, ubi ego sum, similiter et tu eris, ibi coelum et paradisu idem sunt: nisi quod adhuc apud sanctos quies et pax est, non regnum...”

<sup>66</sup> N. Zemon Davis, *Ghosts, Kin, and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France*, “Daedalus”, vol. 106, n. 2, 1977, pp. 87-114, alle pp. 94-95.

<sup>67</sup> Ivi, p. 96.

<sup>68</sup> “Quae Theologi superioris saeculi de limbo Patrum [...] disputarunt, vana sunt. Scriptura post hanc vitam Sanctis quietem in sinu Abrahae, vitam cum Christo, et regnum Patris [...] promittit, non infernum. Veteres Patres autem memorant ad infernum descendisse, sed quo descendit omne, quod genitum est; nihil de limbo [...]. Mittenda igitur haec sunt, ut inventa hominum”. Cfr. M. Bucer, *Enarrationes in cap. XXVII Matthei*, Estienne, Paris 1553, p. 194. Un esemplare dell’opera fu fatto arrivare tramite Celio Secondo Curione anche alla duchessa di Ferrara Renata di Francia (cfr. I. Calvini, *Opera*, cit., vol. XI, ep. 441, coll. 480-481, lettera di Bullinger a Vadianus, 19 dicembre 1542).

<sup>69</sup> Cfr. P. Marshall, *“The Map of God’s Word”: Geographies of the Afterlife in Tudor and Early Stuart England, in Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. by B. Gordon, P. Marshall, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 110-130, in part. pp. 114-115 per le critiche al limbo dei bambini, tra cui quella di John Donne.

<sup>70</sup> Cfr. A. Prosperi, *Dare l’anima*, cit., pp. 185-189.

<sup>71</sup> Si veda J.D. Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, cit., pp. 41, 44: Lutero tratta della questione dei maschi incirconcisi che muoiono prima dell’ottavo giorno nello stesso modo in cui affronta quella degli infanti non battezzati: in entrambi i casi non ci sono peccati contro il patto, sia del battesimo sia della circoncisione, e così le loro anime possono sicuramente essere lasciate alla mi-

sericordia di Dio. Sono quegli adulti che disprezzano la circoncisione o il battesimo che sono sicuramente dannati. L'esempio di coloro che muoiono incidentalmente senza battesimo, dove Lutero non può insistere sull'assoluta necessità di esso, gli suggerisce che siano più gravi le conseguenze del disprezzo del battesimo, che la sua assenza. Dio è certamente in grado di salvare senza battesimo, "ma nella chiesa dobbiamo insegnare e giudicare con la potenza ordinata di Dio, che senza questo battesimo esteriore nessuno è salvato".

<sup>72</sup> C. Ozarowska Kibish, *Lucas Cranach's Christ Blessing the Children: A Problem of Lutheran Iconography*, "The Art Bulletin", vol. 37, n. 3, settembre 1955, pp. 196-203.

<sup>73</sup> Cfr. W.P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, Clarendon Press, Oxford 1986.

<sup>74</sup> Cfr. F. de Rémond, *Synopsis omnium huius temporis controversiarum, tam inter lutheranos, Calvinistas, quam alios plurimos sive Historia memorabilis de ortu, progressu ac ruinis haeresum XVI saeculi*, Schlebusch, Coloniae 1717, pp. 794-798 ("Scribit in 3. cap. Matth. Bucerus: quum et fine eo infantes praedestinati salventur, et qui praedestinati non sunt, ad infernum etiam baptizati descendunt. Latro ille inquit nonne fuit civis coeli, sine Baptismo?").

<sup>75</sup> G. Calvino, *Opera selecta*, ed. P. Barth, G. Niesel, C. Kaiser, Monachii 1926-1952, vol. IV. *Institutionis Christianae religionis 1559 librum III continens*, p. 301.

<sup>76</sup> "Si quelcung replique que vostre enfant a este prive du Baptisme qui est le signe de salut, ie respons que sa condition nest point pire pour cela devant Dieu. Car combien que le baptesme selle nostre adoption, toutesfois nous sommes enrollez au Registre de vie tant par la bonte gratuite de nostre Dieu, que par sa promesse. Quainsi soit, en vertu de quoy noz enfans sont ils saulvez, sinon pource quil est dict: Je suis le Dieu de ta lignee? Mesmes sans cela ilz ne seroient point capables destre baptizez. Si leur salut est assuree par la promesse, et que le fondement soit assez ferme de soy, il ne fault pas estimer que tous les enfans qui meurent sans baptesme perissent. Car en voulant honorer le signe visible, on feroit grand iniure et deshonneur a Dieu, desroguant a sa verite, comme si nostre salut nestoit pas bien appuye sur sa simple promesse": Id., *Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, apud Schwetschke et filium, Brunsvigae 1863-1900, vol. XV, coll. 226-228 (trad. mia).

<sup>77</sup> Cfr. anche Id., *Sermons sur le huit derniers chapitres du Livre de Daniel, Sermon XXIV, sur le chap. IX, v. 19-22*, in Id., *Opera quae supersunt omnia*, cit., vol. XLI, coll. 566-578, alle coll. 577-578 e la disputa tra Samuel Huberus e Musculus Bernensis nella quale intervenne T. de Bèze, riportata da F. de Rémond, *Synopsis omnium huius temporis controversiarum*, cit., pp. 794-798.

<sup>78</sup> S. Karant-Nunn, "Suffer the Little Children to Come unto Me, and Forbid Them Not": *The Social Location of Baptism in Early Modern Germany*, in *Continuity and Change: the Harvest of the Late Medieval and Reformation History*, Essays presented to Heiko A. Oberman on his 70th Birthday, ed by R.J. Bast, A.G. Gow, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 359-378 e B. Nischan, *The Exorcism Controversy and Baptism in the Late Reformation*, "The Sixteenth Century Journal", XVIII, n. 1, 1987, pp. 31-51. Calvino ricordava il male causato dalla dottrina di Agostino riguardo alla necessità del battesimo per la salvezza (G. Calvino, *Institution de la Religion Chrestienne*, ed. J.-D. Benoit, Vrin, Paris 1957-1963, IV, 20, pp. 334-335; G. Calvino, *Opera selecta*, ed. P. Barth, G. Niesel, C. Kaiser, Monachii 1926-1952, V, p. 301) e non condivideva un passo del *De gratia Christi et de peccato originale*, l. II in cui Agostino affermava che anche i figli di genitori cristiani nascono in stato di peccato originale (ivi, III, 236). Cfr. L. Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, Assen 1957, I. *Étude de Critique littéraire*, pp. 70-71.

<sup>79</sup> Ivi, pp. 106, 164.

<sup>80</sup> Calvino non esprime mai alcun dubbio riguardo all'autenticità del *Concilium Carthaginense IV sub Aurelio*, raccolta di canoni che, a quanto pare, è del 398, sembra provenire dal mezzogiorno della Francia ed è anteriore a Cesario di Arles. Il canone n. 100, citato da Calvino la prima volta nel 1543 e in seguito in cinque luoghi differenti, proibisce l'amministrazione del battesimo da parte delle donne (ad esempio *Epist. Vireto*, nov. 1543 et *Ministris monsbeldgarensibus*, 8 maii 1544, in G. Calvino, *Opera quae supersunt omnia*, cit., XI, pp. 651 e 706).

<sup>81</sup> Cfr. K.E. Spierling, *Infant Baptism in Reformation Geneva: The Shaping of a Community, 1536-1564*, Ashgate, Aldershot 2005. Cfr. anche A. Prosperi, *Dare l'anima*, cit., pp. 191-194.

<sup>82</sup> J. Gretser, *De variis coelis lutheranis, zwinglianis, ubiquitariis, calvinianis [...] Disputatio*, Ingolstadii 1612 (in Id., *Opera omnia aucta et illustrata*, Ratisbonae 1735, t. V, i, pp. 208-260).

<sup>83</sup> U. Zwingli, *Christianae Fidei brevis et clara Expositio* (Tiguri 1536): "Et summatim, non fuit vir bonus, non erit mens sancta, non fidelis anima ab ipso mundi exordio usque ad eius consummationem, quae non sit isthic cum Deo visurus. Quo spectaculo quid laetius, quid amoenius, quid denique honorificentius vel cogitari poterit?" (*Huldrici Zuinglii Opera*, ed. Schuler et Schulthess, vol. IV, p. 65). Cfr. J. Gretser, *De variis coelis*, cit., cap. XI, *De caelo Zuinglii* (Id., *Opera omnia aucta et illustrata*, cit., t. V, p. 240) e L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Beauchesne, Paris 1912, pp. 242-243.

<sup>84</sup> W. Coster, *Tokens of Innocence: Infant Baptism, Death and Burial in Early Modern England*, in *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. by B. Gordon, P. Marshall, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 271, considera questa trasformazione "a fundamental shift in the meanign and significance of the baptismal rite and in the perceived nature of infants" e un successo delle autorità ecclesiastiche in campo liturgico. Si vedano, ad esempio, W. Hubbocke, *An Apologie of Infants in a Sermon Proving by the Revealed Will of God, that Children Prevented by Death of their Baptisme, by Gods Election, May be Saved*. By W.H. preacher in the Tower of London, Seene and allowed by Authoritie, printend by the Widowe Orwin for Thomas Man, London 1595 e i sermoni di John Donne in cui il tema ricorre.

<sup>85</sup> Questo dibattito inglese è stato ricostruito da Arnold Hunt in un articolo di prossima pubblicazione su "Past and Present". Ringrazio l'autore per avermi fatto leggere la versione manoscritta di questo testo (*The Debate on Lay Baptism in Early Modern England*).

<sup>86</sup> "Et quia solent ea, quae interdum nobiscum tractavimus, de nocte venire in mente, dormienti mihi visi sunt infantuli, qui in limbo agunt, coram adstare, deum optimum maximum accusantes, quod non sua, sed protoplasti caussa, exhaeredati essent, contra sententiam legis dictae" (A. Cornellius, *Exactissima infantium in limbo clausorum querela, adversus divinum iudicium, apud aequum iudicem proposita. Apologia divini iudicii contra querelam infantium. Infantium ad apologiam divini iudicii responsio. Aequi iudicis super hac re sententia*, apud Christianum Wechelum in via Lacobaeae, Lutetiae 1531, f. a ii, *Praefatio ad lectorem*).

<sup>87</sup> Cfr. J.K. Farge, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France. The Faculty of Theology of Paris. 1500-1543*, Brill, Leiden 1985, 130, n. 73 e C. du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi [...] usque ad annum 1735*, Paris 1728-1736 (rep.: Culture et Civilisation, Brussels 1963) II, pp. 1, 89-90.

<sup>88</sup> J.K. Farge, *Orthodoxy and Reform*, cit., p. 210 e C. du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, cit., pp. 322-324; vol. I/2, pp. 412-415. Con una formulazio-

ne simile l'articolo compare ancora nella lista presentata al re il 18 giugno 1561 (ivi, vol. II/1, p. 294).

<sup>89</sup> "Je répons qu'en la foi du pere, de la mere, des parens et amis, qu'il sera sauvé; et que si notre Dieu, notre Sauveur, notre Créateur en la Loy Levitique, par sa sainte misericordie, en l'acte de la foi des parens et amis, moderoit et temperoit sa loy avec les petits enfans, qu'a plus forte raison en la Loy de grace et de misericorde, on sçait qu'il y a nécessité en la vertu de telle crédulité et protestation de sainte foi, qu'il dispense avec ceuz qui decedente sans le Baptême" (C. du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, cit., pp. 208 sgg.).

<sup>90</sup> "Je vous ai autrefois dit et prêché en chaire en cette Eglise-ci, que l'enfant qui decederait devant la susception du Baptême, qu'en la foi des peres et meres, parens et amis il seroit sauvé, j'ai du depuis été averti par mes maîtres les docteurs de la faculté de Theologie ma mere, et plus diligemment ai lû et considéré la sainte Ecriture, et les Docteurs expositeurs d'icelle, il faut croire et confesser comme article et proposition de foi revelée en la sainte Ecriture et reçüe par notre mere sainte Eglise, que combien que la bonté de Dieu soit infinie, et que la Loi evangelique soit la loi de grace et misericorde, et combien aussi que par singulier privilege Dieu, qui n'est pas astraint, ne lié, au Saint Sacrement par lui institué, puisse sauver l'enfant mourant sans Baptême, toutefois selon la Loi commune et ordinaire qui nous est revelée en la sainte Ecriture, tout enfant decedant sans Baptême sera privé de la vision Dieu et n'entrera jamais en Paradis, voire quelque diligence que ayent fait les peres et meres ou autres pour trouver eau ou quelque foi ou protestation qui soit en eux; et qui par ostination voudroit maintenir l'opposite il seroit téméraire, scandaleus et heretique, parlant contre l'Ecriture sainte, nommément en S. Jean, *Nisi qui renatus, etc.* et autres passages, et ainsi l'ont exposé les docteurs" (ivi).

<sup>91</sup> Cfr. B. Nischan, *The Exorcism Controversy*, cit., in part. alle pp. 49-50. François de Beaucaire-Péguillon, *Concio sive libellus adversus Calvinii ac Calvinianorum dogma, de infantium in matrum uteris sanctificatione*, C. Fremy, Paris 1566 e F. Rémond, *Historia de ortu, progressu, et ruina haereseon huius saeculi [...] e gallica Lingua in Latinam conversa*, apud Gerhardum Grevenbruch, Coloniae 1614, pp. 598-605.

<sup>92</sup> F. de Beaucaire-Péguillon, *Concio sive libellus adversus Calvinii ac Calvinianorum dogma*, cit., in part. pp. 3-4, 40 ("Quid si locum non definio, mihi que satis illud, infantulos ante baptismum susceptum mortuos, peccato originis deprimente, in coelum ascendere, ac recipi non posse nec iisdem suppliciis quibus impii cruciantur, affligi? Limbum appelles, aut aliud nomen reperis, licet: nihil mea interest. Quanquam si iisdem rationibus, quibus Calvinus impiorum praedestinationem tuetur, uti volumus, Limbo aliquo, ut Calviniani temere obiiciunt, quo Augustini sententiam sarctamtectam conservemus, nobis opus non est. Quamobrem Calvinianis nostro more Calvinum opponamus").

<sup>93</sup> *Histoire de la Mappede-Monde Papistique, en laquelle est declairé tout ce qui est contenu et pourtraict en la grande Table ou Carte de la Mappede-Monde, composée par M. Frangidelphe Escorche-Messes*, Imprimée en la ville de Luce Nouvelle, par Brifaud Chasse-Diables, 1567, pp. 158-159 (dettagli e bibliografia su questo testo, con una riproduzione del particolare della mappa in questione in cui è raffigurata la fortezza del purgatorio, il bordo del limbo, ma non i bambini, in C. Franceschini, *Immagini dell'aldilà tra Italia e Francia nell'età della Riforma*, in *La Riforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon, École française de Rome, Roma 2007, in part. alle pp. 249-254).

<sup>94</sup> Su queste proposizioni esaminate dalla Sorbona, di cui non resta traccia di effettiva censura, cfr. anche L. Narbonne, *Simon Vigor archevêque de Narbon-*



ne, F. Caillard, Narbonne 1890, p. 9. Sul personaggio si veda inoltre B. Diefendorf, *Simon Vigor: A Radical Preacher in Sixteenth-Century Paris*, "Sixteenth Century Journal", 18, 1987, pp. 399-410; J. Boucher, *Simon Vigor*, in *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, a cura di A. Jouanna et al., Paris 1998, pp. 1361-1363.

<sup>95</sup> "Die Circuncisionis dixit, vous vous scandalisez quand on vous prêche que les Huguenots ne baptisent point *ad salutem*: et je vous dis que non, qu'ils ne baptisent point *ad salutem*, et serois d'opinion, quand l'enfant est né, que serviteurs et chambrières ou sages femmes batisassent vîtement l'enfant. Et vous vous scandalisez quand serviteur ou chambrière baptisent l'enfant, et viens ça Abraham alloit-il au Temple ou aux Sinagogues pour circoncire ses enfans, Abraham, Isaac et Jacob et autres Patriarches alloient ils au Temple? Non, mais étoient circoncis en leurs maisons"; "Le même a dit qu'il n'y a Sacrement qui efface les pechés, et qui soit donné *in remissionem peccatorum*, sinon que le Sacrement du Baptême, et *idem repetivit Dominica quarta Adventus*, Disant, et ayant un Sacrement de pénitence, Notre-Seigneur; ainsi que saint Jean, a bien prêché pénitence, mais non pas *in remissionem peccatorum*; et partant femmes baptisez vîtement vos enfans de peur qu'ils ne soient portez à la Prêche, car vû qu'ils n'ont point l'intention de l'Eglise, et qu'ils la haïssent, comment baptiseront-ils? J'entends les Hérétiques Calvinistes" (C. du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, cit., vol. II/1, p. 340).

<sup>96</sup> "Decimus. A dit, que Notre-Seigneur descendant aus Enfers, ne se peut entendre pour la délivrance des Peres, car ils n'étoient point en lieu où endurassent mal ni douleur, imo étoient en un lieu de grande joye et refrigeration. *Undecimus*. Dit que les Limbes sont en Paradis au Ciel, non où est Dieu, mais plus bas; ce qu'il montra par ce qu'il est dit, magnum chaos firmatum est inter vos et nos, et suspiciens in Coelum sursum vidit Lazarum in sinu Abrahae, etc. et rursum addit hodie mecum eris in Paradiso, suivant le même sens que dessus" (*ibid.*).

<sup>97</sup> In particolare *Sermons catholiques sur le Symbole des Apotres, et sur les Evangiles des Dimanches et festes de l'Advent, faicts en l'Eglise S. Merry à Paris, par feu de bonne memoire Maistre Simon Vigor, docteur en theologie, n'agueres Archesvesque de Narbonne, et predicateur du Roy, ensemble Quatre Sermons de mesme autheur touchans le Purgatoire asuquels la perverse doctrine et opinon des Calvinistes et autres heretiques de ce temps; est subtilement renversée, reveuz par Maistre Jean Cristi, docteur en la faculté de Theologie à Paris et chanoine theolocal à Nantes: et par luy repurgez exactement des fautes qui estoient en la precedent edition*, chez Gabriel Buon au clos Bruneau, à Paris 1588, pp. 310-319, cc. 343r, 350v-352. Sull'uso di queste prediche al tempo della lega cfr. B. Diefendorf, *Simon Vigor: A Radical Preacher in Sixteenth-Century Paris*, cit.

<sup>98</sup> "Credimus Christus tota persona deus et homo, post sepolturam ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit et diabolo omnem vim et potentiam eripuerit" (trad. Osiander). L'evoluzione delle posizioni di Lutero e il dibattito tra protestanti e riformati furono riassunti da J.A. Dietelmaier, *Historia dogmatis de descensu Christi ad Inferos litteraria*, editio secunda emendatior et auctior, impensis Laurentii Schupfelii, Altdorfi 1762 (I ed. Norimberga 1741). Si vedano gli studi di E. Vogelsang, *Weltbild und Kreuzestheologie in den Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit*, "Archiv für Reformationsgeschichte", 38, 1941, fasc. 1-2, pp. 90-132 e D.D. Wallace, *Puritan and Anglican: the Intepretation of Christ's Descent into Hell in Elizabethan Theology*, "Archiv für Reformationsgeschichte", 69, 1978, pp. 248-287.

<sup>99</sup> Cfr. A. Tacke, *Der katolische Cranach. Zu zwei Grossaufträgen von Lucas Cranach d.Ä., Simon Franck und der Cranach-Werkstatt (1520-1540)*, von Zabern,

Mainz 1992, pp. 148-149, 260. L'altare, intitolato a Maria Maddalena presente nel laterale sinistro e precedentemente smembrato in diversi musei, è stato ricomposto in occasione della mostra *Cranach im Exil: Aschaffenburg um 1540. Zuflucht, Schatzkammer, Residenz*, testi di G. Ermischer, A. Tacke, Schnell-Steiner, Regensburg 2007.

<sup>100</sup> Cfr. O. Thulin, *Cranach altäre der Reformation*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1955, p. 126 e B.J. Noble, "A Work in Which the Angels Are Wont to Rejoice": Lucas Cranach's "Scööberg Altarpiece", "The Sixteenth Century Journal", 34, n. 4, 2003, pp. 1011-1037, alle pp. 1018-1025 (con bibliografia precedente e riferimenti al dibattito interpretativo suscitato da questa immagine). Cfr. anche *Lukas Cranach. Gemälde, Zeichnungen, Druckgraphik*, a cura di D. Koepplin, T. Falk, Birkhäuser, Basel-Stuttgart 1976, vol. II, pp. 505-510.

<sup>101</sup> Cfr. H. Belting, *La vera immagine di Cristo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 200-207.

<sup>102</sup> Questa l'iscrizione sotto la scena della trionfo in questo esemplare da Weimar (Klassik Stiftung Weimar, fig. 29): "Der Tod ist verschlungen ym Sieg. / Tod: 'Wo ist dein Spies?'. Helle: 'Wo / ist dein Sieg?'. Gott aber sey danck: / der uns den Sieg gibt: durch Jhe / sum Christum unsern Herrn (1 Cor. 15)". Così in una versione latina: "Absorpta est mors in victoriam, ubi tuus mors aculeus? Ubi tua inferne victoria? Sed deo gratia qui dedit nobis victoriam per dominum nostrum" (1 Cor.), da una delle repliche dell'immagine *Legge e grazia* (xilografia eseguita da Lucas Cranach il Giovane, London Brod Gallery, 1550 ca., cfr. ivi, p. 508).

<sup>103</sup> Pur rifiutando la dottrina scolastica della liberazione delle anime dei padri (si veda ad esempio il passo supra, nota 65), Lutero accettava che, per i semplici, il tema della discesa agli inferi venisse dipinto, messo in scena, cantato o predicato. Cfr. i passi citati in E. Vogelsang, *Weltbild und Kreuzestheologie*, cit., in part. pp. 96-100 e D.D. Wallace, *Puritan and Anglican*, cit., 69, 1978, pp. 248-287, a p. 252, n. 18.

<sup>104</sup> "Videtis, wie mans malet and die wand, quomodo descendat ad inferos et hat ein Chor kappen an et einen fannen in der hand, et die Teufel wehren sich, sed ipse eiicit, et sic gespielt in ista nocte, quicquid huius picture est, ist recht et placet" (M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Böhlman, Weimer 1883, vol. 36, pp. 159 sgg.). Si veda il confronto condotto da J. Wirth, *Luther: étude d'histoire religieuse*, Droz, Genève 1981, pp. 105-108, tra questo sermone, quello dell'anno successivo 1533 (M. Luther, *Werke*, cit., t. 37, pp. 62 sgg.) e quello del 1538 (ivi, t. 46, pp. 305 sgg.).

<sup>105</sup> M. Luther, *Werke*, cit., vol. 36, p. 161 (trad. mia).

<sup>106</sup> Cfr. J. Wirth, *Luther*, cit., pp. 108 sgg. anche per un'importante discussione più generale del rapporto tra il problema della verità e il problema dell'immagine in Lutero.

<sup>107</sup> I due brevi di Paolo III furono scoperti nel Settecento, rispettivamente nell'Archivio Vaticano e nell'Archivio degli Agostiniani di Roma, e subito usati dall'agostiniano Lorenzo Berti nella polemica intorno al limbo, per cui cfr. *infra*, capitolo 4 (G. Berti, *Opus de theologicis disciplinis [...] editio novissima*, Remondini, Venetiis 1760, t. I, p. 165 e t. VII, p. 36).

<sup>108</sup> Catarino aveva scritto, già nel 1542, che Caietano era un inefficace nemico degli eretici (A.H. Jenkins, P. Preston, *Biblical Scholarship and the Church*, cit., p. 211).

<sup>109</sup> Per un'analisi della controversia biblica tra Tommaso de Vio e Catarino, sinteticamente descritta come scontro tra il nuovo approccio linguistico e il tradizionale insegnamento della chiesa, cfr. ivi in part. alle pp. xii e 149-225 e U. Horst, *Der Streit um die hl. Schrift zwischen Kardinal Cajetan und Ambrosius*

*Catharinus, Wahrheit und Verkündigung, Festschrift Michael Schmaus*, a cura di L. Scheffczyk, Paderborn 1967, I, pp. 551-577. Ulteriori informazioni anche in M.-H. Laurent, O.P., *Quelques documents des Archives Vaticanes (1517-1534)*, "Revue Thomiste", 17, 1934. L'opera in cui Catarino raccolse i suoi primi attacchi contro Caetano è conservata ancora inedita a Siena, Biblioteca Comunale, ms. K. VIII, 36, ff. 752-782 (cfr. G. Caravale, *Sulle tracce dell'eresia: Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Olschki, Firenze 2007, p. 43). Per le motivazioni personali di Catarino cfr. A.H. Jenkins, P. Preston, *Biblical Scholarship and the Church*, cit.

<sup>110</sup> T. de Vio, *Tractatus [...] responsionum ad quosdam articulos nomine Theologorum Parisiensium editos*, in Id., *Opuscula Omnia*, Giunta, Venezia 1588, t. II, tract. XV, pp. 298-299. Sulla vicenda cfr. M.-H. Laurent, O.P., *Quelques documents*, cit., pp. 51-148, alle pp. 110-129 (VII. *Cajétan et l'Université de Paris*, 1532-1534).

<sup>111</sup> Cfr. anche C. du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum* cit., vol. II, I, p. 142.

<sup>112</sup> CT, V, pp. 194-195; G. Seripando, *De peccato originali* e Id., *De concupiscentia*, in CT, XII, pp. 541-553 e G. Seripando, *Diarium de vita sua. 1513-1562*, ed. ac notis instruxit David Gutiérrez, O.S.A., in "Analecta Augustiniana", vol. XXVI, 1963, pp. 177-178. La maggior parte dei padri dichiarò che il primo o principale rimedio è il battesimo o la Passione di Cristo, applicata all'uomo attraverso il battesimo. Gli *abbates* (Crisostomo, Clari, Ottoni) che, secondo il resoconto della discussione, presero la parola subito prima di Seripando, "adduxerunt verba illa Marci: Qui crediderit et baptizatus fuerit, hic salvus erit", senza aggiungere nessun altro commento ("nihilque aliud dixerunt"). CT, V, pp. 182-185 e 194-195.

<sup>113</sup> CT, V, p. 203 ("Defendit deinde se ipsum contra aliquos, qui accusarunt eum, quod parva cum dignitate de sacramento baptismatis locutus sit in alia congregatione"). Cfr. G. Seripando, *Diarium de vita sua*, cit. ("aliquibus patribus displicuit, qui eum accusarunt, quod parva cum dignitate de sacramento baptismatis locutus sit").

<sup>114</sup> Se qualcuno nega "che lo stesso merito di Gesù Cristo sia applicato tanto agli adulti che ai bambini mediante il sacramento del battesimo amministrato secondo la forma e l'uso della Chiesa", sia anatema (secondo la traduzione in H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünemann, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, n. 1513, p. 643). Cfr. H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1974-1988, II, p. 182.

<sup>115</sup> H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, cit., II, p. 189, cfr. CT, V, p. 212: *Haereses super peccato originali, lectae in generali congregatione die mercurii 9 iunii 1546*. In questa lista compaiono, al terzo posto, l'errore "pelagianorum, quem etiam secutus est Erasmus, Paulum ad Rom. 5 huius peccati originalis nullam prorsus facere mentionem"; al quarto, "quem Pighius sequi videtur, peccatum originale nihil esse in uno quoque nostrum, sed esse dumtaxat ipsam Adae praevericationem, quae re vera nobis non insit, sed soli Adae". Come non errore è attribuita a Lutero la salvezza dei bambini non battezzati: "eiusdem etiam Pelagii, ad quem errorem Martinus Lutherus accedere videtur, puellios non baptizatos morientes non damnari, sed salvari et vitae aeternae fieri possessores licet ad regnum Christi non pertinent. Contra quem errorem late scripsit Augustinus". Su A. Pigge, che espresse la sua dottrina anche nella *Controversiarum explicatio* del 1542, cfr. *supra*, p. 211.

<sup>116</sup> Catarino presentò all'assise tridentina la sua ipotesi dell'imputazione del peccato originale a tutti i figli di Adamo sulla base della teoria del patto tra Dio

e lo stesso Adamo, credendo di poter così superare le difficoltà poste dalla dottrina luterana sul peccato originale e la concupiscenza. Oltre alle pagine di H. Jedin, cfr. L. Scarinci, *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino O.P.*, in *Studia Anselmiana*, fasc. XVII, Pontificum institutum S. Anselmi, Romae 1947.

<sup>117</sup> CT, V, 173: "In condemnatione propter hoc peccatum est advertendum et declarandum, an poena aeterna, ut Augustinus dicit, an alia, ut Ambrosius sensit".

<sup>118</sup> Si trattava della massima delle pene per Juan de Fonseca, vescovo di Castellammare ("parvuli sine baptismo morientes privantur visione divina, cum haec sit maxima peoniarum") e Juan Salazar de Burgos, vescovo di Lanciano ("parvuli non puniuntur poena aeterna, sed prout dixit Castellimaris"), mentre Antón de la Cruz, vescovo delle Canarie ("parvuli non plectuntur igne aeterno, sed poena damni, id est visione Dei") e il gesuita Claude Jay, procuratore del cardinale di Augusta ("peccati huius poena non est poena aeterna, sed carentia visionis Dei") la consideravano invece una pena più blanda. Per la "poena eterna" si pronunciarono il vescovo di Cadice e di San Marco Argentano. Più ambigua invece la registrazione della posizione di Cornelio Musso, vescovo di Bitonto: "De damno: maximum (ut ab omnibus dictum est) in nos derivetur" (secondo gli editori, l'ultima precisazione sarebbe stata aggiunta in seguito). CT, V, pp. 173-175, *Congregatio generalis*, 31 maggio 1546.

<sup>119</sup> Il giudizio sul passo di Sarpi è in CT, V, p. 164, n. 1, già in S. Ehses, *Nochmals Paolo Sarpi als Geschichtsquelle*, "Historisches Jahrbuch", 27, 1906, 67-74.

<sup>120</sup> P. Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino*, Sansoni, Firenze 1982, vol. I, p. 214.

<sup>121</sup> "Come si venne all'articolo della pena, se ben sant'Agostino, fondatosi sopra san Paulo, professatamente tenne convenirli la pena del fuoco infernale, eziandio nelli fanciulli, e da nessuno delli santi padre fu ditto in contrario, con tutto ciò il Maestro [delle Sentenze] con gli scolastici, che seguono più le ragioni filosofiche, distinsero due sorti di pene eterne: una, la sola privazione della beatitudine celeste, e l'altra il castigo: e la prima sola diedero al peccato originale. Dall'universal parere de' scolastici si partì solo Gregorio d'Arimino, che perciò dalle scole si acquistò il titolo di 'tormento dei putti'; ma né esso, né sant'Agostino furono difesi dalli teologi nelle congregazioni."

<sup>122</sup> "Un'altra divisione però fu tra loro, volendo li dominicani che li fanciulli morti senza battesimo inanzi l'uso di ragione dovessero dopo la resurrezione restar nel limbo e tenebre in sotterraneo luoco, ma senza fuoco; li franciscani, che sopra terra e alla luce. Alcuni anco affermavano che fossero per filosofare e occuparsi nella cognizione delle cose naturali, e non senza quel gran piacere che segue quando con invenzione si empie la curiosità. Il Catarino aggiungeva di più: che saranno dalli santi angeli e dagli altri beati visitati e consolati. E tante vanità volontarie furono in questo dette, che potevano dar gran materia di trattenimento. Ma per la riverenza di sant'Agostino, e acciò non fosse dannato Gregorio d'Arimino, fecero gli agostiniani grand'istanza che l'articolo, quantunque falso, come tenevano, non dovesse esser condannato per eretico, se ben il Catarino s'adoperò con ogni spirito, acciò fosse fatta dichiarazione, a fine (diceva egli) di reprimere l'ignoranza e audacia di qualche predicatori, che con grande scandolo del populo predicano quella dottrina; e affermando che sant'Agostino aveva parlato così per calore della disputa contra li pelagiani, non che avesse quell'opinione certa. Onde dopo che dal comun consenso delle scole era certificata la verità in contrario, e che li luterani hanno eccitato l'istesso errore, e li

cattolici medesimi v'incorrono, esser necessaria la dichiarazione della sinodo" (ivi, pp. 220-221).

<sup>123</sup> "Mei erat consilio ut sancta Synodus Tridentina, veritate ipsa comperta, tam durum dogma clarissima sententia exploderet" (*Summa de peccato originali*, 51v).

<sup>124</sup> Da un'annotazione di Micanzio sappiamo che, riguardo al concilio, Sarpi "aveva tutte le cose stampate: dispute, voti, tutti li libri di quelli che si erano trovati" (cfr. C. Vivanti, *Una fonte dell'"Istoria del concilio tridentino" di Paolo Sarpi*, "Rivista storica italiana", 83, 1971, pp. 608-632, a p. 632).

<sup>125</sup> CT, V, pp. 835-839, 323.

<sup>126</sup> CT, V/2, pp. 862-868.

<sup>127</sup> J.B. Umberg, *Kajetans Lehre*, cit.

<sup>128</sup> Se ne veda l'elenco in J.B. Umberg, *Kajetans Lehre*, cit., pp. 455-456 (oltre a Catarino, votarono in particolare per la condanna di questo articolo Balthasar Lympus, vescovo carmelitano di Oporto; Pedro Pacheco; Giovanni Fonseca, vescovo di Castellammare di Stabia; Johannes de Salazar, vescovo di Lanciano e Antonio de la Cruz, minore conventuale, vescovo delle Canarie, quest'ultimo pur riconoscendo la pietà della proposta). L'articolo fu ritenuto condannabile insieme ad altri da Giovan Michele Saraceno, arcivescovo di Matera e Acerenza; dall'arcivescovo di Upsala Olao Magno; da Filos Roverella, vescovo di Ascoli; Antonio de Numais, vescovo di Isernia; Braccio Martelli, vescovo di Fiesole; Aloisi Lippomano; Claude de la Guiche; Giovan Pietro Ferretti, vescovo dell'isola di Milo; Ricardus Patus, vescovo di Worcester; Giacomo Giacomello, vescovo di Belcastro; Francisco de Navarra.

<sup>129</sup> "Quoad quartam classem de baptismo in uteris maternis etc. damnetur, licet sint verba pia", CT, V, 2, 961; cfr. CT, V/1, p. 175: "parvuli non plectuntur igne aeterno, sed poena damni, id est visione Dei, si non fuerint baptizati".

<sup>130</sup> "Quoad quantum ordinem I. de baptismo damnetur omnino, quia est novus ritus, qui non potest condi a persona privata, ut fuit cardinalis Caietanus, qui hoc asseriit, sed ad ecclesiam pertinet etc. Remittens se iudicio synodi etc." (CT, V, 2, p. 933, 16 febbraio). P. Preston, in A.K. Jenkins, P. Preston, *Biblical Scholarship and the Church*, cit., pp. 209-214, ha mostrato come, per Catarino, tutte le accuse nei confronti di Caietano che egli continuò a riformulare fino alla fine della sua vita (1532, 1542, 1543, 1551, 1552) sono in generale riconducibili a un unico errore di base: la ricerca di nuovi significati, rispetto a quelli sostenuti dalla Chiesa e dai Dottori, a opera di una persona privata, attitudine generatrice di numerose conseguenze negative, come l'introduzione di dottrine nuove e inaudite, l'auto-contraddizione, la vulnerabilità nei confronti delle influenze di eretici come Erasmo e Lutero.

<sup>131</sup> Secondo quanto il vescovo portoghese Girolamo de Oleastro riferì il 20 gennaio 1546 al segretario del concilio Massarelli che aveva avuto per le mani il dialogo *De libero arbitrio* di Luciano degli Ottoni, e che a sua volta riferì il tutto a Marcello Cervini (CT, I, pp. 380-381). L'abate Luciano aveva approvato la lista presentata dai teologi, con pochi commenti tra cui la richiesta che si dichiarasse qualcosa in più riguardo alla *fides parvulorum*, e l'approvazione della condanna di tutti gli articoli aggiunti ("quarti ordinis omnes damnentur"): CT, V/2, p. 936.

<sup>132</sup> C. Faralli ha mostrato come gli appunti rinvenuti da Chabod in una carta della cancelleria segreta di Milano datata 1544 in cui un anonimo scrivano annotò alcune meditazioni religiose, tra le quali anche "de parvulis non baptizatis multa disputat eo videlicet illos perventuros cuiusmodi fuissent opera, si vixissent, exemplo eorum quos Christus in Inferno reperit, qui non crediderant Noe", sono da ricondurre a una pagina del libro di Luciano degli Ottoni, che sui bambini non battezzati aveva scritto: "si fingere liceat dicam et ego animas eorum

qui in infantia perierunt in alia corpora rursus transfundi donec valeant ex propriis actionibus iudicari et quod Pythagorici de omnibus affirmare solebant, id ego de solis parvulis asseverabo, potius quam ut duos fines hominum ponam, sacris literis palam repugnantibus" (C. Faralli, *Una polemica all'epoca del Concilio di Trento: il teologo e giurista Domingo de Soto censura un'opera del benedettino Luciano degli Ottoni*, "Studi senesi", 87, 1975, pp. 400-419, in particolare alle pp. 405-406 e 418; F. Chabod, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V*, Zanichelli Bologna 1938, pp. 119-120, 199-201, cfr. D. Cantimori, *Chabod storico della vita religiosa del '500*, "Rivista storica italiana", 72, 1960, pp. 701-703).

<sup>133</sup> V. Beltrán de Heredia, O.P., *Domingo de Soto, O. P. Estudio biográfico documentado*, Apartado 17, Biblioteca de Teólogos Españoles Salamanca 1960, pp. 163, 166-167.

<sup>134</sup> Da una lettera di Soto al cardinale di Santa Croce, in risposta a una lettera del medesimo del 2 di luglio 1547, sappiamo che nel momento in cui il concilio fu trasferito a Bologna, l'11 marzo 1547, la stampa del volume era arrivata appena al capitolo VII del libro II (ivi, pp. 166-167, 628).

<sup>135</sup> *Fratri Dominici Soto segobiensis theologi ordinis praedicatorum ad sanctum Concilium Tridentinum, De natura et gratia*, apud Iuntas, Venetiis 1547, f. 136v.

<sup>136</sup> Ivi, f. 137v.

<sup>137</sup> Il testo del decreto è riportato in calce all'opera. Cfr. la traduzione in H. Denzinger, *Enchiridion*, cit., n. 1524: "questo passaggio, dopo l'annuncio del Vangelo, non può avvenire senza il lavacro della rigenerazione o senza il desiderio di ciò, come sta scritto: 'Se uno non rinasce da acqua e da Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio'"

<sup>138</sup> *CT*, V/2, pp. 922, 928, 932, 936. In un documento intermedio fu accolta la proposta di inserire l'avverbio *certo*: "Aliqui dixerunt ut damnetur sub hac forma: *Qui certo credunt salvari, et eandem vim habere illam observationem, quam baptismus habet: vel damnetur, sed addatur omnes pueros etc. certo salvari perinde acsi renati essent*" (*Censurae patrum super articulis de sacramentis in genere, de baptismo et de confirmatione*. 8-21 febbraio, ivi, p. 972). Nel 1524 Ambrosius Storch, che era stato corrispondente di Erasmo, aveva scritto la prefazione all'opera di Johannes Dietenberger, *De votis monasticis*, Heidelberg 1524 e Köln 1525 e fu l'unico procuratore tedesco partecipante al concilio.

<sup>139</sup> J.B. Umberg, *Cajetans Lehre*, cit., pp. 456-457.

<sup>140</sup> *CT*, V/2, p. 960.

<sup>141</sup> L'insinuazione di Cervini, espressa in una lettera del 29 maggio 1546 al cardinal Farnese, è considerata "completamente fantástica" da V. Beltrán de Heredia, O.P., *Domingo de Soto*, cit., pp. 155-156 (la lettera è a p. 149, n. 77). Cfr. ivi, pp. 128-129, 163 per il declassamento al rango dei teologi minori dopo l'arrivo Francesco Romeo, il 30 ottobre 1546.

<sup>142</sup> Ad esempio quella relativa al canone biblico, non passata e sostenuta da Seripando nella IV sessione senza fare il nome di Caietano, secondo la quale si sarebbe dovuto distinguere tra i libri certamente autentici e canonici sui quali basare i dogmi di fede (protocanonici) e i libri semplicemente canonici in quanto adatti per l'insegnamento e la predicazione (S. Zarb, *La dottrina del Gaetano intorno al canone biblico*, "Rivista neo-scolastica", suppl. 24, 1935, pp. 103-126). Cfr. H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, I. *Werezzeit und erster Schaffenstag*, Rita, Würzburg 1937, p. 433. Ancora nel suo testamento, redatto a Trento nel 1563, Seripando menzionava "il cardinale di Gaieta" come persona "di conscientia et di dottrina" (ivi, II, p. 648).

<sup>143</sup> Il voto di Seripando (uno dei quattro completi che si sono conservati relativi alla lista degli errori sui sacramenti in genere, il battesimo e la confermazione) e il trattato preparatorio sono editi rispettivamente in *CT*, V/2, pp. 962-967 e *CT*, XII, pp. 747-760.

<sup>144</sup> “Si propter necessitatem baptismi iudicavit ecclesia rationabile, ut diaconi, laici, feminae, non baptizati, ut Iudaei sive pagani, possent baptizare in casu necessitatis, cur non iudicabit rationabile, ut, ubi casus necessitatis occurrat talis, in quo impossibilis sit omnino baptismus, fides parentum cum voto baptismi sufficere possit ad salutem parvulorum?”

<sup>145</sup> Questo punto è notato da H. Jedin, *Girolamo Seripando*, cit., vol. I, p. 433.

<sup>146</sup> “Neque me quicquam movet, quod adductum est de filio Caroli Caesaris, qui filium suum absque baptismo mortuum ex consilio theologorum extra ecclesiam sepeliri voluit. Laudo eius pietatem et exemplum, cum quo non stat, ut corpore non sepolto in ecclesia, si fuisset baptizatus in voto parentum et signatus, ut dictum est, anima in coelis triumpharet” (*CT*, XII, pp. 747-760).

<sup>147</sup> Pietro Sforza Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento [...]*, illustrata con annotazioni da Francescantonio Zaccaria, Faenza 1792-96, t. III, l. IX, c. VIII: *Due altri punti disputati sopra l'esser i sacramenti instituiti subito, dopo il peccato d'Adamo: e sopra il rimedio pensato dal Gaetano a' figliuoli de' fedeli che muoiono nel ventre materno*, pp. 39-40 (interessanti anche le annotazioni dello Zaccaria).

<sup>148</sup> Secondo l'interpretazione di N. Zemon Davis, *Ghosts, Kin, and Progeny*, cit.

<sup>149</sup> Sulla base di Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis*, l. IV, d. 45, q. 2, a. 2, *Utrum suffragia pro sint existentibus in Inferno*. Didier Lett parla di “purification du limbus puerorum” per le proposte del tipo di quella di Caietano (D. Lett, *De l'errance au deuil. Les enfants morts sans baptême et la naissance du limbus puerorum aux XIIIe-XIIIe siècles*, in *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne*, “Actes des XVIes journées internationales d'histoire de l'Abbaye de Flaran” settembre 1994, études réunies par R. Fossier, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1997, pp. 77-92, in part. alle pp. 90-91).

<sup>150</sup> Si vedano le osservazioni in proposito di A. Prosperi, *Battesimo e identità cristiana*, cit., pp. 28-39.

<sup>151</sup> *Canones de sacramentis propositi examinandi*, 26 febbraio 1547, in *CT*, V/2, pp. 984-986, a p. 986 (tra gli “articuli omissi in supradicto decreto ex iis, qui patribus exhibiti fuerant”). Insisterono per la condanna *Turritanus*, *Antibarensis*, *Armakanus* e *Senogalliensis* (*CT*, V/2, p. 987). Per il decreto finale cfr. ivi, pp. 994-997.

<sup>152</sup> *CT*, XII, p. 758.

<sup>153</sup> Sul progetto di censura di tutta l'opera di Caietano, anche dei suoi commentari biblici, cfr. ora C. Arnold, *Die Römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558-1601)*. *Grenzen der theologischen Konfessionalisierung*, Schönningh, Paderborn 2008.

<sup>154</sup> *Divi Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis fratrum praedicatorum Opera omnia gratiis privilegiisque Pii V Pont. Max. typis excusa*, Bladus, Roma 1570-1571, f. a2.

<sup>155</sup> La lezione “sola fide” è stata restaurata nell'edizione dei padri domenicani promossa da Leone XIII, di cui si veda l'apparato critico (*Tertia pars Summae theologiae*, cit., p. 92).

<sup>156</sup> *Del rimedio dell'eterna salute per li bambini, che muoiono senza battesimo chiusi nell'utero*, del padre D. Ignazio Lodovico Bianchi chierico regolare, colla versione latina [a fronte], appresso Vincenzo Radici, in Venezia 1768. Con licenza de' superiori.

<sup>157</sup> Alle obiezioni Bianchi replicò con le *Dissertationes tres. Dissertatio prima*

*physica de communicatione affectuum inter mulierem praegnantem et foetum. Dissertatio secunda physico-theologica de remedio aeternae salutis pro parvulis in utero clausis sine baptismo decedentibus. Dissertatio tertia theologica de parvulis extra uterum sine baptismo in re suscepto, aut martyrio decedentibus, nullum excogitari decernique potest aeternae salutis remedium. Cum appendice apologetica praesertim adversus P. Blasium M. Camald.*, Radici, Venezia 1770 (cfr. G.F. Torcellan, Bianchi, Ignazio Ludovico, in *DBI*, vol. 10, 1968, pp. 128-129).

<sup>158</sup> La necessità del battesimo d'acqua per la salvezza e la sua validità *ex opere operato* risultano, in particolare, dal canone 4 del decreto sulla giustificazione, dal canone 8 sui sacramenti in generale e 4-5 sul battesimo, mentre la metafora *baptismi ianua* fu utilizzata nel decreto sul sacramento della penitenza, sessione XIV, 25 novembre 1551 (cfr. H. Denzinger, *Enchiridion*, cit., nn. 1524, 1608, 1615, 1618, 1671); cfr. T. d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 12, arg. 5: "praeterea, Baptismus efficacior est ad salutem quam praedicatio, quia per Baptismum statim tollitur peccati macula, reatus poenae, et aperitur ianua caeli" e ivi, q. 100 a. 2, arg. 1: "Videtur quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est ianua sacramentorum" (e altri luoghi simili reperibili in *Index thomisticus*, by R. Busa, S.J., and associates, web edition by E. Bernot, E. Alarcón, 2005).

<sup>159</sup> P. Scaramella, *I Santolilli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, p. 130 e, per la datazione, S. Papaldo, *Simbologie battesimali controriformate: l'"Allegoria" di Sant'Elia a Pianisi*, "Prospettiva", n. 57-60, 1989-1990, pp. 131-138.

<sup>160</sup> *Dantis Alagherii Comedia*, ed. critica per cura di F. Sanguineti, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001, p. 22.

<sup>161</sup> D. Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Le Lettere, Firenze 1994 (I ed. 1966-1967), vol. II, p. 61. Il *Cortonese* 88, unico manoscritto a leggere "porta", comunque in revisione, tra quelli considerati da Petrocchi (cfr. ivi, vol. I, pp. 62-63), non può considerarsi "autorevole" essendo oggi concordemente ritenuto seriore (datato all'ultimo quarto del Trecento secondo M. Boschi Rotiroli, *Codicologia trecentesca della Commedia. Entro e oltre l'antica vulgata*, Viella, Roma 2004, pp. 16-17, con bibliografia precedente).

<sup>162</sup> E. Moore, *Contributions to the Textual Criticism of the Divina Commedia Including the Complete Collation Throughout the Inferno of the Mss. at Oxford and Cambridge*, Cambridge University Press, Cambridge 1889, p. 25, n. 36, secondo cui la lezione "porta" "has no ms. authority. Dr. Barlow did not find it in a single one of 138 mss. examined though one ms. had 'porto'".

<sup>163</sup> G. Petrocchi (D. Alighieri, *La Commedia*, cit., vol. I, pp. 170-171), U. Bosco e G. Reggio (nel loro commento alla *Divina Commedia*, Le Monnier, Firenze 1979, p. 36) e A. Chiavacci Leonardi (D. Alighieri, *Commedia* con il commento di A. Chiavacci Leonardi, Zanichelli, Bologna 2001, p. 66) leggono e commentano "porta". Aveva invece stampato "parte" il Sapegno, riprendendo a sua volta la citata posizione di E. Moore (D. Alighieri, *La Divina Commedia. Inferno*, a cura di N. Sapegno, La Nuova Italia, Firenze 1985<sup>3</sup>, p. 44), Giorgio Varanini è tornato a osservare come la variante "porta" sia puramente congetturale, senza potersi considerare "parte" *lectio faciliior* (G. Varanini, *Il canto dei magnanimi* (*Inf.* IV), in *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, Antenore, Padova 1991, vol. II, pp. 1185-1208, a p. 1187, n. 2). In conformità con i criteri della sua edizione, torna a leggere "parte" Federico Sanguineti (*Dantis Alagherii Comedia*, cit., p. 22, da cui ho citato sopra), mentre, sul piano critico, ancora a favore di "parte", aggiunge nuovi argomenti L. Pertile, *Inf.* IV, 36: *parte o porta?*, "L'Alighieri", a. LV, 44 n.s., 2014, pp. 121-128.

<sup>164</sup> Jacopo Alighieri, Graziolo de' Bambaglioli, *L'Ottimo commento, Chiose*



*selmiane*, Pietro Alighieri, Giovanni Bertoldi da Serravalle, *Chiose cagliaritanne*, *Chiose ambrosiane*, Trifon Gabriele, Alessandro Vellutello, Bernardino Daniello. Non compare nessuna annotazione al passo neanche nelle note frammentarie di Vincenzo Borghini, Galileo Galilei, Torquato Tasso e Benedetto Varchi.

<sup>165</sup> *Comedia di Dante degli Allagherii col commento di Jacopo di Giovanni dalla Lana bolognese*, a cura di L. Scarabelli, Civelli, Milano 1864-1865, *ad locum*, e vedi ora Iacomo della Lana, *Commento alla "Commedia"*, a cura di M. Volpi, con la collaborazione di A. Terzi, Salerno Editrice, Roma 2009, t. I, p. 181, versione toscana; ivi, p. 180, la versione settentrionale del commento, che nei codici Francofortese arc-ß e Vaticano Ottoboniano Lat. 2358 reca pure *parte*; il ms. Riccardiano 1005, seguito da questi editori, mantiene a testo centrale *ch'è parte della fede che tu credi* (p. 174) ma, nella relativa glossa, mostra "lo qual battexemo si è chiave de la fede cristiana" (p. 180): in realtà anche *chiave* parla contro *porta*, manifestando la volontà del commentatore (se non addirittura del copista) di introdurre un concetto teologico estraneo (o ritenuto tale) al testo senza modificare quest'ultimo.

<sup>166</sup> Guido da Pisa, *Expositiones et glose super Comediam Dantis*, or *Commentary on Dantes Inferno*, edited with notes and introduction by V. Cioffari, State University of New York Press, Albany N.Y., 1974, vol. I, p. 310: "qui quidem baptismus est pars illius fidei quam tu credis".

<sup>167</sup> Benevenuto de Rambaldi de Imola, *Comentum super Dantis Aldigherii Comoediam*, nunc primum integre in lucem editum sumptibus Guilelmi Warren Vernon, curante Iacobo Philippo Lacaita, Barbèra, Firenze 1887, t. I, p. 140.

<sup>168</sup> G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, Mondadori, Milano 1994, p. 176, *Inf.*, IV, *Esposizione letterale*.

<sup>169</sup> *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Alighieri*, per cura di C. Giannini, Nischi, Pisa 1858 (rist. anast.: Officine Grafiche Stianti 1989), vol. I, p. 120.

<sup>170</sup> *Expositione sopra l'Inferno di Dante Alligieri*, a cura di P.G. Pisoni e S. Bellomo, Antenore, Padova 1998, p. 144.

<sup>171</sup> "De quo sic ait Beda: 'Circumcisio temporis legis contra vulnus originalis peccati agebat sicut nunc baptismus, hoc excepto quod ianua celi nundum intrare poterant ante baptismum, sed in sinu Habrae post mortem beata requie consolantur'" (cfr. F. Mazzoni, *Saggio di un nuovo commento alla Commedia. Il canto IV dell'Inferno*, "Studi danteschi", XLII, 1965, p. 83).

<sup>172</sup> "Questa circoscrizione si era porta della legge vecchia, siccome è oggi il battesimo nella nuova" (Giordano da Pisa, *Prediche inedite [...] recitate in Firenze dal 1302 al 1305*, pubblicate per cura di E. Narducci, Romagnoli, Bologna 1867, p. 149): cfr. M. Barbi, *Problemi di critica dantesca*, Sansoni, Firenze 1975, vol. I (1893-1918), p. 204.

<sup>173</sup> Gli Accademici giustificavano così la correzione della lezione presente nell'edizione di Bembo (*Le terze rime di Dante*, A. Manuzio, Venezia 1502), loro stampa di riferimento: "Stamp: 'Ch'è parte'; sappiendosi quanto il poeta fosse scienziato in divinità, e da' maestri d'essa chiamandosi il battesimo *ianua sacramentorum*, abbiamo con l'autorità notata, quantunque di pochi testi, rimesso 'porta' nel testo, tenendo per fermo tal luogo essere stato guasto dalla ignoranza de' copiatori: oltre all'essere indivisibile la ragion formale della fede, non pare che possa dirsi aver parti" (*La Divina Comedia di Dante Alighieri nobile fiorentino ridotta a miglior lezione dagli Accademici della Crusca*, per Domenico Manzani, in Firenze 1595, pp. 17-18, chiosa n. 5 nel margine esterno; disponibile anche in rist. anast.: Accademia della Crusca, Firenze 2000). A sostegno della nuova lezione gli Accademici indicano nel loro apparato, basato sullo spoglio di più di novanta codici, due soli testimoni della lezione "porta" conservati nella Biblioteca

Laurenziana (ma necessariamente tardi, visto che essi non sono presi in considerazione né da Petrocchi né da Barlow e Moore).

<sup>174</sup> Cito da *La Divina Commedia di Dante Alighieri col commento del p. Bonaventura Lombardi m.c. con le illustrazioni aggiuntevi dagli editori di Padova nel 1822 e con l'appendice già appositamente compilata per le precedenti ristampe fiorentine molto rettificata e accresciuta per la presente*, Passigli, Prato 1847-1852, p. 24, edizione che riprende il commento originale (*La Divina Commedia nuovamente corretta, spiegata e difesa*, a cura di B. Lombardi Fulgoni, Roma 1791) segnalando le aggiunte successive. Per stabilire il testo, Lombardi si era basato sulla stampa di Martino Paolo Nidobeato (*Al nome di Dio. Comincia la Comedia di Dante Aldighieri excelso poeta fiorentino etc.*, ed. di Martinus, Paolus Nidobeatus, Ludovicus e Albertus Piemontesi, Milano 1477-1478) confrontata con altre edizioni quattrocentesche e con circa trenta codici (cfr. D. Consoli, *Lombardi, Baldassarre*, in *ED*, vol. III, pp. 683-684).

<sup>175</sup> Lombardi avverte, tuttavia, di “non prendere il *che* per il *quale*, relativo alla sola voce *battesmo*, ma per *lo che*, relativo a tutta la sentenza; cioè che non bastano per salvarsi le buone opere senza il battesimo: e la è questa veramente una *parte*, o sia un articolo della fede che noi crediamo”.

<sup>176</sup> Uno dei sostenitori del commento del Lombardi come antidoto contro le “imputazioni gesuitiche” (il commento del Venturi del 1749) e l’“autorità” sopra il poema concessa “alla critica della Crusca”, non ne accolse tuttavia la lezione su questo punto, non convinto dagli argomenti teologici e per ragioni meramente poetiche: cfr. U. Foscolo, *Studi su Dante*, a cura di G. Petrocchi, Le Monnier, Firenze 1979-1981, I. *Discorso sul testo della Divina Commedia*, pp. 563-564 e II. *Commedia di Dante Alighieri*, p. 21: “Ald. Nid. *Che è parte della fede*, ed è variante modernamente difesa con varia (benché non saprei dirti quanta né quale) scienza teologica; ben parmi che qui la Vol. sia più poetica”.

<sup>177</sup> Anche, ad esempio, da B. Nardi, *I bambini nella candida rosa dei beati*, “Studi danteschi”, XX, 1940, poi ristampato in *Id.*, *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, a pp. 317-334, a p. 321 e n. 4.

<sup>178</sup> Oltre all’argomentazione di G. Petrocchi (*La Commedia*, cit., vol. I, pp. 170-171), cfr. anche F. Mazzoni, *Saggio*, cit., pp. 82-84 che, pur offrendo al lettore tutti i dati e ricostruendo esaurientemente la storia critica del luogo, giustifica comunque la lezione “isolatissima nella tradizione manoscritta”, arrivando ad affermare che “nulla osterebbe, anche se tutti i codici leggessero davvero ‘parte’, a ipotizzare un errore nell’archetipo, ipotesi di lavoro altrimenti documentabile e documentata”. In seguito è stata accettata anche da A. Sacchetto, *Il canto IV dell’“Inferno”*, in *Nuove letture dantesche*, I, Le Monnier, Firenze 1968, pp. 73-103, a p. 78; M. dell’Aquila, *Lettura del canto IV dell’“Inferno”*, in *Filologia e critica dantesca. Studi offerti a Aldo Vallone*, Olschki, Firenze 1989, p. 13.

<sup>179</sup> *Lecture edite e inedite di Giovan Battista Gelli sopra la Commedia di Dante*, a cura di C. Negroni, Bocca, Firenze 1887, *Inf.* IV, lett. 2, le. 10, p. 291: “E questo ultimo modo credo io che sia la vera mente del Poeta, se ei si considerono bene le parole che seguono, le quali rendono la cagione che questa mercede, ch’è data da Dio loro, sia stata data loro in quel luogo, e non nel regno del cielo, per non aver eglino avuto il battesimo, il quale è *parte* e il principio di quella fede che tu credi, cioè nella quale tu sei nato e allevato istorialmente, come altra volta si disse (dice Virgilio)”. L’Accademico fiorentino Giovan Battista Gelli (1498-1563) affrontò la *Commedia* prima con *Lezioni* domenicali tenute tra il 1541 e il 1551, poi con le *Lecture sulla Commedia*, tenute dal 1553 al 1563 per incarico del duca Cosimo I.

<sup>180</sup> *Sposizione di Lodovico Castelvetro a XXIX canti dell’Inferno dantesco, ora per la prima volta data in luce da Giovanni Franciosi*, coi tipi della società tipo-

grafica, Antica Tipografia Soliani, Modena 1886; R.C. Melzi, *Castelvetro's Annotations to The Inferno. A New Perspective in Sixteenth Century Criticism*, Mouton and C, Den Haag-Paris 1966. Castelvetro riscrisse l'esposizione all'*Inferno* dopo il 1567, essendo il suo commento integrale andato perduto insieme ad altri suoi scritti nel sacco di Lione: cfr. A. Roncaccia, *Il metodo critico di Ludovico Castelvetro*, Bulzoni, Roma 2006, pp. 237-264, anche per una rassegna critica relativa al commento, che ne evidenzia la cura nell'esposizione del senso letterale.

<sup>181</sup> "Hora perché santo Dionisio lo chiamasse principio de li santissimi comandamenti, è manifesto: conciosia che questo sacramento sia come una porta, per la quale noi entriamo ne la compagnia et conversatione de la vita Christiana: et da quello facciamo il cominciamento di obedire a li divini comandamenti" (*Catechismo, cioè istruttione, secondo il decreto del Concilio di Trento, a' parochi, pubblicato per comandamento del santiss. s.n. papa Pio V. et tradotto poi per ordine di S. Santità in lingua volgare dal reverendo padre frate Alessio Figliucci de l'ordine de' Predicatori*, in Roma 1571, col privilegio di N.S. papa Pio Quinto, p. 163).

<sup>182</sup> Alla correzione del poema, partita da *Purg.* XX il luglio 1591 e condotta sulla base di più di novanta codici fino al 1594, collaborarono in vario modo trentatré accademici; a occuparsi degli emendamenti furono in tredici sotto la direzione di Giovambattista Deti, la maggior parte del lavoro fu svolto dal segretario Bastiano de' Rossi cui fu affidata la collazione di circa trenta manoscritti e la cura della stampa (i restanti undici furono Piero e Bernardo Segni, Francesco Marinotti, Piero e Filippo de' Bardi, Michelangelo Buonarroti il Giovane, Giovansimone Tornabuoni, Pandolfo Mannelli, Carlo Macinghi, Cosimo Ridolfi, Francesco Sanleonini). Cfr. M. Messina, *Crusca, Accademia della e Crusca. De' Rossi, Bastiano*, in *ED*, II, pp. 230-232, 379; S. Parodi, *Quattro secoli di Crusca 1583-1983*, presso l'Accademia, Firenze 1983, p. 26.

<sup>183</sup> *La vigna del signore nella quale si dichiarano i santissimi sacramenti, et si descrivono il paradiso, il limbo, il purgatorio et l'inferno. Del R. D. Lorenzo Pezzi da Cologna, scritta da lui in lingua italiana, et ampliata dalla sua latina. Con le figure in rame del vecchio, et del nuovo testamento*, appresso Girolamo Porro, in Venezia, MDLXXXIX, con privilegio. L'immagine della vinea domini, resa nota dalla bolla Exsurge domini di Leone X, risale a *Cant. cantic.* 2, 15 (vigna) e *Salm.* 79, 14.

<sup>184</sup> Ivi, a2.

<sup>185</sup> Ivi, 18-19: "Havendo il salvator nostro Giesù Christo liberati tutti quei Santi Padri, et gli altri giusti huomini dall'oscuro carcere del Limbo nel quale erano ritenuti privi della gloriosa visione di Dio per sin alla venuta sua, et applicatogli il soavissimo frutto della sua passione, condotti seco nel regno de' cieli; si deve sapere che vi è ancora il Limbo, et recettacolo, nel quale sono ritenute l'anime de' fanciullini, che muoiono senza battesimo, ò, come si è detto, quali per lo peccato Originale contratto per colpa del primo padre Adamo, nascono, et tutti nasciamo figliuoli dell'ira, et di perdizione, se non siamo renati per la gratia del sacro battesimo: et quantunque questi fanciullini non habbino commesso peccato alcuno attuale, nondimeno per non esser battezzati, sono deputati a quell'oscuro ricettacolo del Limbo, dove patiscono la pena del danno, se bene non del senso, cioè se bene non sentono dolore alcuno di senso, nondimeno sono privi della visione di Dio, quale dà a loro grave afflitione. Però li padri, et madri, et altri a chi si appartiene, devono metter ogni loro studio, et cura di non lasciar perire loro fanciullini senza il battesimo".

## Capitolo secondo. Limiti figurativi

<sup>1</sup> Cfr. T.F. Worthen, *The Harrowing of Hell in the Art of the Italian Renaissance*, PhD thesis, University of Iowa, Iowa City 1981, pp. 161-166.

<sup>2</sup> Cfr. G.M. Fara, *Inventario generale delle stampe. I. Albrecht Dürer. Originali, copie, derivazioni (Gabinetto disegni e stampe degli Uffizi)*, Olschki, Firenze 2007, pp. 194, 234.

<sup>3</sup> P. Zampetti, I. Chiappini, *Andrea Previtali*, in *I pittori bergamaschi dal XIII al XIX secolo. Il Cinquecento*, I, Poligrafiche Bolis, Bergamo 1980, pp. 85-167.

<sup>4</sup> M. Bury, *The "Triumph of Christ", after Titian*, "The Burlington Magazine", vol. 131, n. 1032, 1989, p. 192, n. 30 ("directly borrowed from the woodcut").

<sup>5</sup> S. Moschini Marconi, *Gallerie dell'Accademia di Venezia. Opere d'arte del secolo XVI*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato Roma 1962, pp. 179-180, nn. 298-299. A.M. Zanetti, *Della pittura veneziana e delle opere pubbliche de' veneziani maestri*, Albrizzi, Venezia 1771 (ed. anast.: Filippi, Venezia 1972), p. 120 n., li segnala entrambi "nella stanza vicina alla cappella del Collegio". Cfr. P. Zampetti, I. Chiappini, *Andrea Previtali*, cit., p. 140.

<sup>6</sup> È possibile che le due tele, insieme ad altre tre di dimensioni simili, ma più larghe di 2-3 centimetri – la *Crocifissione* e il *Presepe e annuncio ai pastori* delle Gallerie dell'Accademia (già nella chiesa del Redentore dal 1577) e il *Battista che indica Cristo ai discepoli e Battesimo* in collezione privata veneziana (ivi, p. 141) – costituissero un ciclo unitario, dedicato a episodi della vita di Cristo in qualche modo appaiati con episodi figurati del Vecchio Testamento (cfr. J. Meyer zur Capellen, *Andrea Previtali*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Julius-Maximilians, Universität zu Würzburg, Würzburg 1972, pp. 245-246, n. 79 e T.F. Worthen, *The Harrowing*, cit., pp. 199-200).

<sup>7</sup> Già G. Moschini (*Guida per la città di Venezia*, Alvisopoli, Venezia 1815, I, p. 509) e F. Zanotto (*Guida di Venezia*, presso Gio. Brizeghel, Venezia 1856, p. 106) consideravano i due dipinti opere "tizianesche" fatte in gara con quelle di Giorgione (cfr. S. Moschini Marconi, *Gallerie dell'Accademia*, cit., p. 180). Berenson considerava entrambe le tele forse derivanti da opere perdute di Giorgione (B. Berenson, *Pitture italiane del Rinascimento*, Phaidon-Sansoni, London-Firenze 1958, vol. I, p. 154). Oggi si tende a sottolineare piuttosto la parentela con alcune opere di Lotto, pittore con il quale Andrea Previtali collaborò negli anni in cui entrambi lavoravano a Bergamo.

<sup>8</sup> G.M. Richter, *Four Giorgionesque Panels*, "The Burlington Magazine", vol. 72, n. 418, 1938, p. 33, n. 5.

<sup>9</sup> J. Anderson, *Giorgione. Peintre de la "Brièveté Poétique"*. *Catalogue Raisonné*, Éditions de la Lagune, Paris 1996, pp. 148-149 (anche per il passo di Michiel riportato alle pp. 364-365). Su Taddeo Contarini, la sua collezione e il testo di Michiel cfr. S. Settis, *La "Tempesta" interpretata. Giorgione, i committenti, il soggetto*, Einaudi, Torino 1978, in part. p. 36.

<sup>10</sup> E inoltre si veda la diversa interpretazione data da A. Nova, *Giorgione's Inferno with Aeneas and Anchises for Taddeo Contarini*, in *Dosso's Fate. Painting and Court Culture in Renaissance Italy*, ed. by L. Ciammitti, S.F. Ostrow, S. Settis, The Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, Los Angeles 1998, pp. 41-62.

<sup>11</sup> Devo questa osservazione a Salvatore Settis, che ringrazio.

<sup>12</sup> Cfr. T.F. Worthen, *The Harrowing*, cit., p. 332.

<sup>13</sup> Ora all'Accademia Carrara. Si veda la scheda nella Fototeca Zeri, da cui è

tratta la fotografia alla fi. 104, al link [http://www.fondazionezeri.unibo.it/catalogo/scheda.jsp?decorator=layout\\_S2&apply=true&tipo\\_scheda=F&id=72889](http://www.fondazionezeri.unibo.it/catalogo/scheda.jsp?decorator=layout_S2&apply=true&tipo_scheda=F&id=72889).

<sup>14</sup> Per la ricostruzione del polittico si veda E.A. Safarik, *Contributi all'opera di Sebastiano del Piombo*, "Arte Veneta", XVII, 1963, pp. 64-78, alle pp. 65-67 e F. Benito Doménech, *Sobre la influencia de Sebastiano del Piombo en España: a propósito de dos cuadros suyos en el Museo del Prado*, "Boletín del Museo del Prado", IX, 1988, pp. 5-47.

<sup>15</sup> Sul declino del tema pittorico del limbo nel mondo cattolico post-tridentino, messo in relazione con una nuova sensibilità teologica più rigida nei confronti delle tradizioni apocriefe, si sofferma anche K. Tamburr, *The Harrowing of Hell in Medieval England*, Brewer, Woodbridge 2007, p. 178.

<sup>16</sup> P. Toschi, *Le origini del teatro italiano*, Boringhieri, Torino 1976 (I ed. 1955), p. 702; M. Vattasso, *Per la storia del dramma sacro in Italia*, Tipografia Vaticana, Roma 1903, pp. 70-89, a p. 86. Cfr. anche L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. III, 1, Herder & co., Freiburg 1926, p. 47, n. 2; V. de Bartholomaeis, *Origini della poesia drammatica italiana*, SEI, Torino 1952, pp. 365-373, 378-379, in part. a p. 369 e P. Farenga, G. Curcio, *Dati, Giuliano*, in *DBI*, vol. 33, 1987, pp. 31-35.

<sup>17</sup> L. Petit de Julleville, *Histoire du théâtre en France. I. Les Mystères*, Hachette, Paris 1880 [Slatkine Reprints, Genève 1968], II, p. 142.

<sup>18</sup> "Le theatre ou hourdement pourtraict come il estoit quant fut iouee le Mystere de la Passion nostre de Jesus Christ a.o 1547", in E. Konigson, *L'Espace théâtral médiéval*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1975, pl. IV e cfr. L. Petit de Julleville, *Les Mystères*, cit., pp. 153-155.

<sup>19</sup> R. Gounelle, Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate. Recension latine A*, Brepols, Turnhout 1997, p. 47, n. 37 (dati derivanti da J.M. de Bujanda, *Index de l'Université de Louvain 1546, 1550, 1558*, Sherbrooke 1986, pp. 339-340 e F.H. Reusch, *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts* [1886], repr. B. de Graaf, Nieuwkopp 1961, pp. 272, 287).

<sup>20</sup> Archivio segreto vaticano, *Congregazione Vescovi e Regolari, Collectanea*, 5, cc. 271v-272r, 20 gennaio 1579. Il volume *Teatro e censura*, a cura di A. Goldoni e C. Martinez, Liguori, Napoli 2004, non sembra apportare novità su questo periodo.

<sup>21</sup> J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, "Studien der Bibliothek Warburg herausgegeben von Fritz Saxl. XX" Teubner, Leipzig-Berlin 1932, pp. 158, 159 e n. 1, 160 e n. 1.

<sup>22</sup> Cfr. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, trad. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1971, pp. 70-71.

<sup>23</sup> Cfr. C. Brandi, *Per Domenico Beccafumi. Alcuni disegni del Beccafumi*, "La critica d'arte", pp. 281-282; si veda P. Torriti, *Beccafumi*, Electa, Milano 1998.

<sup>24</sup> Per influenze michelangiolesche cfr. D. Sanminiatielli, *Domenico Beccafumi*, Milano 1967 e P. Torriti, *La Pinacoteca Nazionale di Siena*, Genova 1990.

<sup>25</sup> G. Vasari, *Le vite*, ed. 1568, p. \*.

<sup>26</sup> G. Vasari, *Le vite*, ed. 1568, parte III, p. 865.

<sup>27</sup> R. Gaston, *Iconography and Portraiture*, in Bronzino's "Christ in limbo", "Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz", 27, 1983, N.1, pp. 41-72.

<sup>28</sup> Come nota R. Gaston, *Iconography and Portraiture*, cit., p. 58: "there is no evidence that sixteenth century Italian patrons considered the inclusion of portraits of living people in religious narrative paintings to be a 'profane' or 'de-divinising' element".

<sup>29</sup> Anche da R. Gaston, *Iconography and Portraiture*, cit., che pure è il primo

a segnalare l'interesse del passo di Francesco Bocchi riguardo a questi bambini (per cui cfr. *infra*).

<sup>30</sup> F. Bocchi, *Le bellezze della città di Fiorenza* (Firenze 1591), with a new introduction by J. Shearman, Gregg International Publishers Limited England, 1971, pp. 161-162.

<sup>31</sup> F. Vitali, *Giambullari, Gelli e la Discesa di Christo al Limbo di Bronzino: un'ipotesi interpretativa*, "Archivio Storico Italiano", n. IV, 2013, pp. 725-750, alle pp. 727-728.

<sup>32</sup> ASF, Archivio Salviati, vol. 77, c. 126 ("Alessandro di Cristofano Allori pittore de' avere a di 31 di maggio 1578 fiorini 180 di moneta se li fanno buoni per havermi fatto un quadro di braccia 3 altro e braccia 2 ½ largo, dentrovi l'istoria quando Giesù libera i Santi Padri dal Limbo con parte de l'inferno secondo la descrizione di Dante", Pagamento di Iacopo di Alamanno Salviati, lire 1260), in G. Pampaloni, *Il palazzo Portinari-Salviati oggi proprietà della Banca Toscana*, Banca Toscana, Firenze 1960, pp. 50, 64, n. 17. Cfr. anche S. Lecchini Giovannoni, *Alessandro Allori*, Umberto Allemandi, Torino 1991, p. 243, scheda n. 59, ill. 121-125.

<sup>33</sup> "Auffahrt und Sturz (Michelangelo). Apotheose des Kreuzestodes. Weltgericht u. Phaetonsturz. Durchbrechung der Decke", cfr. A.M. Warburg, *Der Bilderatlas: Mnemosyne*, "Gesammelte Schriften", II.1, ed. M. Warnke with C. Brink, Akademie Verlag, Berlin 2008, pp. 102-103.

<sup>34</sup> Come abbiamo visto nella prima parte dalla conferenza di Kroll sul tema della discesa agli inferi e dello scontro tra Dio e Inferno Warburg trasse alcune idee sulla "funzione logica dei mostri" e per due possibili nuove tavole del suo *Atlante* (poi mai allestite) che, presumibilmente, avrebbero incluso altre immagini della discesa agli inferi.

<sup>35</sup> Il rapporto figurativo tra i tre disegni di Fetonte e il *Giudizio universale*, chiaramente individuato da Warburg in questa tavola, è stato ripreso e approfondito da Charles Robertson in vari interventi tra i quali un seminario presentato al Warburg Institute il 24 gennaio 2011 intitolato "*The Filthiest Pictures*": *Michelangelo's Presentation Drawings as Career Strategy*.

<sup>36</sup> A proposito di questo doppio movimento sono illuminanti le pagine, che ho già citato nella Premessa alla prima parte, di A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantine. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'orient*, Les Belles Lettres, Strasbourg 1936, pp. 246-247, dedicate alle immagini bizantine della discesa agli inferi che mancherebbero, al fondo, di "unité intérieure", in quanto frutto, secondo Grabar, dell'unione di due immagini preesistenti: da un lato, Cristo trionfatore che calpesta Ade sconfitto; dall'altro, Cristo redentore che trascina le anime fuori dall'inferno. Secondo Grabar, la rappresentazione simultanea di questi due atti non è sempre ben riuscita, in quanto si tratta di due movimenti contrastanti ("deux mouvements contradictoires"), uno verso il basso (Cristo che scende e calpesta Ade) e uno verso l'alto (Cristo che estrae i giusti).

<sup>37</sup> Bocchi, *Le bellezze della città di Fiorenza*, cit., pp. 185-186: "Francesco, et Lorenzo Salviati, dopo una loggia fatta con raro disegno, nel medesimo piano in una camera verso settentrione, sono molti ornamenti di mirabil bellezza. Si veggono adunque due quadri [...] Ma di Alessandro medesimo ci è un altro quadro di figure piccole, dove è dipinto a olio, quando Cristo cava i santi padri dal limbo, in questo si vede di vero, quanto vaglia questo raro pittore nel maneggiare i colori, et nel divisare diversi pensieri felicemente. Lungo sarebbe di vero, se la bellezza particolare di ciascuna figura io volessi raccontare: dirò solamente, come è vaga questa storia per colorito, mirabile per disegno, et, dove ha voluto mostrare sommo artificio nell'attitudine della persona, si conosce di vero gran vigore, et invenzione maravigliosa. In questo medesimo quadro è dipinto l'infer-

no, et nel luogo più alto lo stato de' beati, con figure, che dimiuiscono, secondo la lontananza con ranta [*sic*] industria, che pare, quantunque sia degno di lode in ogni opera, che in questa tuttavia habbia Alessandro se stesso superato".

<sup>38</sup> Per le fasi di costruzione della cappella e la storia del progetto, e per un'analisi esaustiva della complessa decorazione, si veda S.J. Cornelison, *Art and the Relic Cult of St. Antoninus in Renaissance Florence*, Ashgate, Aldershot 2012, in part. pp. 115-179.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, pp. 164-165. Il soggetto, confuso fino in tempi moderni con un *Cristo al limbo*, fu correttamente descritto già nel 1589 da T. Buoninsegni, *Descrizione della traslazione del corpo di S. Antonino, arcivescovo di Firenze*, Sermartelli, Firenze 1589, pp. 6-7 (da cui proviene la citazione): "la tavola fu fatta da Alessandro Allori [...] il quale con nuova, e bella invenzione figura nostro signore, quando ritornando trionfante dal limbo, seguito da infinita moltitudine d'anime, le quali escono da una tomba, e girano dietro un monte ritenendosi parte di loro in aria, apparisce alla santa Madre Vergine beatissima". Su questo tema iconografico, forse originatosi in Spagna prima del 1500, si veda James D. Breckenridge, "Et Prima Vidit": *The Iconography of the Appearance of Christ to His Mother*, "The Art Bulletin", vol. 39, n. 1, marzo 1957, pp. 9-32, in part. pp. 28 sgg.

<sup>40</sup> Cfr. R. Gaston, *Iconography and Portraiture*, cit., p. \*.

<sup>41</sup> Per un'analisi della relazione tra questi due laterali si veda. G. Cassegrain, *Tintoret*, Hazan, Paris 2010, pp. 239-240 e P. Hills, *Piety and Patronage in Cinquecento Venice: Tintoretto and the Scuole del Sacramento*, "Art History", vol. 6, 1983, issue 1, pp. 20-43, alle pp. 35-36.

<sup>42</sup> Su questo dipinto e le sue possibili fonti si veda, in particolare per una riflessione sulle figurazioni erotiche, la loro efficacia e "circularità" nella seconda metà del Cinquecento, C. Ginzburg, *Tiziano, Ovidio e i Codici della figurazione erotica del Cinquecento*, in *Miti, Emblemi, Spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986, pp. 133-157, alle pp. 146-152.

<sup>43</sup> Per la presenza dei ritratti cfr. P. Hills, *Piety and Patronage in Cinquecento Venice*, cit., pp. 36-37, che riporta anche la notizia secondo cui la *Crocifissione* e la *Discesa al limbo* furono commissionati a Tintoretto nel 1568, quando il *gastaldo* della Scuola del Santissimo Sacramento era Cristoforo de Gozzi (ricavata da G. Gallicciolli, *Delle memorie venete antiche: profane ed ecclesiastiche*, Domenico Fracasso, Venezia 1795, vol. VI, p. 225), e nota la contraddizione tra le indicazioni statutarie delle Scuole riguardo all'abolizione delle sepolture private e l'incisione di ritratti nei laterali. Hills collega la scelta della *Discesa al limbo* con i ritratti all'enfasi sulle preghiere per i morti a San Cassiano, una delle poche chiese veneziane a possedere un cimitero proprio (l'affermazione secondo cui questo soggetto sarebbe stato raro nella pittura monumentale precedente alla Controriforma non è tuttavia del tutto condivisibile).

<sup>44</sup> *European painting and sculpture in the Los Angeles County Museum of Art: an illustrated summary catalogue*, ed. by S. Schaefer, P. Fusco, County Museum of Art, Los Angeles 1987 e *Alonso Cano, 1601-1667: arte y iconografía*, Arzobispado de Granada, Granada 2002.

<sup>45</sup> Cfr. E. Cordero de Ciria, *Arte e Inquisición en la España de los Austrias*, "Boletín del Museo e Instituto 'Camón Aznar'", 70, 1997, pp. 29-87. Sul tema del nudo in Spagna si veda anche J. Brown, *Images and Ideas in Seventeenth-Century Spanish painting*, Princeton University Press, Princeton 1978.

<sup>46</sup> Secondo il *Libretto d'imagini e brevi meditationi sopra la vita et passione di Christo* del gesuita Luca Pinelli, il *maestro* ammonisce così il *discepolo*: "figliuolo poiché Cristo discese nele parti infernali, per consolare, e liberare i Santi Padri, che stavano nell'oscuro carcere del limbo, conviene che tu ancora cerchi per

aiuto, e consolazione degli afflitti di visitare carceri, et hospitali” (cfr. T.F. Worthen, *The Harrowing*, cit., p. 329).

<sup>47</sup> La pala di Zuccari è oggi conservata a Brera, cfr. C. Acidini Luchinat, *Taddeo e Federico Zuccari fratelli pittori del Cinquecento*, Jandi Sapi, Milano-Roma 1998, vol. II, pp. 143-144. Cristo, alle cui spalle si vedono il ladrone buono con Adamo ed Eva già liberati, è dipinto mentre libera proprio Tobia, riconoscibile dall'adiacente figura del figlio Tobio, raffigurato con il pesce.

<sup>48</sup> Sul tema si veda M. Ferretti, *Pitture per condannati a morte del Trecento bolognese*, in *Misericordie: conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna*, a cura e con intr. di A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 85-151.

<sup>49</sup> G. Pitré, *Del Sant'Uffizio a Palermo e di un carcere di esso*, Società editrice del libro italiano, Roma 1949 (“Opere complete di Giuseppe Pitré”, 26), G. Pitré, L. Sciascia, *Urla senza suono: graffiti e disegni dei prigionieri dell'Inquisizione*, Sellerio, Palermo 1999.

<sup>50</sup> Sul dibattito inglese riguardo alla discesa agli inferi cfr. D.D. Wallace, *Puritan and Anglican: the Interpretation of Christ's Descent into Hell in elizabethan theology*, “Archiv für reformation-sgechichte”, 69, 1978, pp. 248-284.

<sup>51</sup> “Dominus mihi adiutor / non timebo qui faciat / mihi homo. He did still repente repente an<d> call for grace and to the lorde he did still prae that god might give him time and space to remimber wel his ending daie. The glas doth run and the cloke doth goe a wake fr[...] sin whi slepes thouso in heven there is goyes, in hell there is pain awake from sin sleape not in vo[...].” La preghiera è forse da riferire alla figura di un crocifisso disegnata a sinistra, di cui restano pochi frammenti.

<sup>52</sup> G.M. Bonardo, *Grandezza, larghezza e distanza di tutte le sfere ridotte a nostre miglia: cominciando dall'inferno, fino alla sfera, dove stanno i beati, e la grandezza delle stelle, con le vere cagioni de' più segnalati effetti naturali, che si generano in ciascun elemento, e in ciascun cielo [...]* Con alcune chiare annotazioni per ciascun capitolo, di Luigi Grotto Cieco d'Adria, Zoppini, Venezia 1589 e G. Rosaccio, *Teatro del cielo e della terra, nel quale si narra brevemente del Centro, e dove sia [...]* opera curiosa, et degna d'ogni elevato spirito, Vincenzo Sabbio, Brescia 1596.

<sup>53</sup> Con l'aiuto dello stampatore Plantin, Diego Jiménez riuscì a far pubblicare anzitutto le tavole nel 1593, eseguite dai fratelli Wierix su disegno di diversi artisti (*Evangelicae Historiae Imagines*), e poi l'opera completa a partire dal 1595. Le complicate vicende della ricerca di un incisore e della pubblicazione del testo sono riassunte in M. Mauquoy-Hendrickx, *Le Wierix illustrateurs de la Bible dite de Natalis*, “Quaerendo”, 6, 1976, pp. 28-63 (con elenco delle edizioni); M.-B. Wadell, *The “Evangelicae historiae imagines”: the Designs and their Artists*, “Quaerendo”, 10, 1980, pp. 279-291. Cfr. Anche J. Nadal, S.I., *Imágenes de la historia evangélica*, con un estudio introductorio por A. Rodríguez G. de Ceballos, S.I., (El Albir), Barcelona 1975. Sulla complessa elaborazione e trasformazione del progetto iniziale e sul controverso rapporto con la tradizione ignaziana cfr. P.-A. Fabre, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI siècle*, EHESS Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1992, in part. pp. 163-295.

<sup>54</sup> *Evangelicae historiae imagines*, tav. n. 131, CIII (ed. citata alla nota seguente). Il corrispondente disegno preparatorio (Roma, Biblioteca Nazionale) è riprodotto in M.-B. Wadell, *Evangelicae Historiae Imagines. Entstehungsgeschichte und Vorlagen*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1985, fig. 129 (e fig. 76 per un altro disegno dell'inferno, rappresentato nel solito modo quadripartito per l'illustrazione n. 75 delle *Imagines*, dedicata a Lc. 16). Cfr. anche J. Chipps Smith,



*Sensuous Worship: Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2002, p. 45.

<sup>55</sup> *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in Sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur cum evangeliorum concordantia historiae integritati sufficienti*, Accessit et index historiam ipsam evangelicam in ordinem temporis vitae Christi distribuens, secunda editio, auctore Hieronymo Natali Societas Jesu Theologo, Antverpiae excudebat Martinus Nutius, Anno Domini 1595, comprendente anche le *Evangelicae historiae imagines ex ordine evangeliorum, quae toto anno in missae sacrificio recitantis, in ordinem temporis vitae Christi digestae*. Auctore Hieronymo Natali Societatis Iesu theologo, Antverpiae, Anno domini 1596, superiorum permissu, p. 395: "Quae gessit Christus descendens ad inferos" (consultata una delle edizioni possedute dalla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze). Il volume di immagini fu talvolta stampato anche a sé.

<sup>56</sup> "In Limbo infantum puerorum nihil horum quae in superiori orbe gerebantur intelligitur, nihil sentitur; perseverant in sua vita, et naturalium rerum quadam contemplatione animulae illae, nihil amplius capiunt, nihil appetunt: sunt tamen in sua illa animorum naturali occupatione miserae, ut quae sempiterna gloria perpetuo priventur" (*ibid.*).

<sup>57</sup> Sul modo di usare l'opera (le tavole, le *adnotationes* e le *meditationes*) si veda almeno la prefazione al lettore in *Adnotationes et meditationes in Evangelia*, cit., f. +3: "Caeterum et hoc in primis scire tua interest et cogitare; ad spirituale fructum, quem, si ad eum te compares, Christus Iesus in animo tuo e sacra vitae suae meditatione uberem producturus est, non satis esse imagines curiose pervolvere, aut illarum artem et pulchritudinem admirari, sed in singulis esse tibi singulos, vel etiam plures dies insistendum, adnotationum et meditationum capita sensis perlegenda, meditandum, contemplandum, omnes denique orationis partes exercendas, ut monet Apostolus".

<sup>58</sup> Per un adattamento cinese con 50 tavole (tra le quali non è compresa però la n. 131, CIIII) cfr. J. Dehergne, S.I., *Une vie illustrée de Notre-Seigneur au temps de Ming*, "Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft", 14, 1958, pp. 103-115. Il tema del limbo dei padri in attesa viene ripreso in altre tavole delle *Imagines* (tra cui quelle dedicate alla parabola di Lazzaro, alla natività e alla circoncisione), secondo il modulo ripetitivo descritto da P.-A. Fabre, *Ignace de Loyola*, cit., pp. 290-294.

<sup>59</sup> A. Rusca, *De inferno et statu daemonum ante mundi exitium libri quinque*, Tipografia del Collegio Ambrosiano, Milano 1621. Devo la conoscenza di questo testo a Luca Ciancio, che ringrazio qui per le diverse e fruttuose conversazioni che abbiamo avuto sul tema dei mondi sotterranei. Per la storia dell'evoluzione delle concezioni scientifiche e delle rappresentazioni geologiche dell'interno della Terra in età moderna rimando al suo importante studio in corso sul tema (per ora non pubblicato).

### Capitolo terzo. Miracoli e controversie

<sup>1</sup> C. Coppo, G.M. Panizza, *La pace impossibile. Indagini ed ipotesi per una ricerca sulle accuse di stregoneria a Triora (1587-1590)*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", 1990, XXVI, pp. 34-74.

<sup>2</sup> Ivi, p. 68. Il testo della visita è conservato presso l'Archivio della Curia vescovile di Albenga, faldone 215, Visita pastorale Fieschi, Triora.

<sup>3</sup> Citando la disposizione vescovile, Ferraironi aggiunge: "ma, essi venivano probabilmente sepolti non nella chiesa, bensì sul sacro o piazzale di questa,

come è tradizione" (F. Ferraironi, *Chiese e Conventi di Triora e chiese succursali (Liguria Occidentale)*, Pia Società San Paolo, Alba 1929, p. 162).

<sup>4</sup> Benché F. Ferraironi, *Arte e cultura nella montagna ligure (la zona di Triora presso Sanremo)*, Tipografia Editrice Sallustiana, Roma 1960, p. 162 affermi che il bianco di calce che coprì gli affreschi fino al 1895 fu steso nel 1586, in seguito all'ordine del visitatore apostolico Mascardi "di imbiancare tutte le chiese istoriate della diocesi di Albenga", dai decreti della visita Mascardi (pubblicati da L. Tacchella, *Le visite apostoliche alla Diocesi di Albenga (1585-1586)*, "Rivista ingauna e intemelia", n.s. XXXI-XXXIII, nn. 1-4, 1976-1978, pp. 74-141) risulta solo l'ordine di imbiancare gli interni nella cattedrale e nel battistero di Albenga, ma non quelli delle diverse chiese e oratori di Triora, tra cui San Bernardino. Di questo sito si dice solo che "essendo gli altari di tutti questi oratori e chiese indecenti, dovranno essere restaurati entro un anno, altrimenti non vi si celebri sotto pena di sospensione" (p. 96). Di questa visita, tuttavia, sono conservati per intero solo i decreti, mentre degli atti non è conservato che qualche frammento. Cfr. anche C. Coppo, G.M. Panizza, *La pace impossibile*, cit., p. 69. La cronaca di Giovanni Verrando, pervenuta solo in copie molto tarde, attesta la fama degli affreschi di San Bernardino ancora nel 1551: "tum etiam Divi Bernardini in descensu oppidi, ubi exemplaris picturae delectatione patieris" (F. Ferraironi, *Triora nel secolo XVI (Liguria Occidentale)*. Dalla "Cronica, ecc." di Giovanni Verrando, Tipografia Editrice Sallustiana, Roma 1941, p. 14).

<sup>5</sup> Dal confronto tra i conteggi eseguiti sul libro dei battezzati e sul libro dei morti (iniziati entrambi nel 1586), Coppo e Panizza rilevano un'incongruenza: su una media di 40-50 battezzati l'anno, non sarebbero morti in quel periodo che 3 o 4 neonati, cosa che ai due studiosi appare inverosimile dato l'alto tasso di mortalità infantile e la frequenza delle accuse di infanticidio. I due autori ne deducono quindi che a molti bambini per i quali il parroco concedeva la registrazione del battesimo, nonostante fossero stati sottoposti a riti di emergenza somministrati dalle levatrici, non venisse comunque accordata la registrazione della sepoltura in terra consacrata (cfr. C. Coppo, G.M. Panizza, *La pace impossibile*, cit., pp. 69-71).

<sup>6</sup> Per il caso monregalese cfr. G. Comino, *Bambini nati morti e santuari del ritorno alla vita: due esempi della diocesi di Mondovì*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", XL, 2004, n. 2, pp. 324-325, studio da cui risulta anche l'assenza di attestazione della pratica del *répit* intorno ai tre santuari in cui si trova la rappresentazione del limbo (p. 324: "tali edifici non sono però collegati ad alcun caso noto di piccoli condotti lì per il miracolo del ritorno alla vita"). Comino cerca di dimostrare proprio che la pratica del *répit* "nasce come reazione alla credenza nel Limbo dei bambini, posto nella regione infernale" (p. 320) e definisce la dottrina del limbo (mai assurta a dogma) "un dogma impopolare", rifacendosi al titolo del saggio di S. Seidel Menchi, *Les pèlerinages des enfants mort-nés. Des rituels correctifs pour une dogme impopulaire?*, in *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, sous la dir. de P. Boutry, P.-A. Fabre, D. Julia, EHESS, Paris 2000, pp. 139-153. Questo tipo di spiegazione del fenomeno è stata discussa da A. Prosperi, *Battesimo e identità cristiana nella prima età moderna*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 28-39.

<sup>7</sup> Ancora in G. Comino, *Bambini nati morti*, cit., p. 331 (proibendo questa volta le sepolture nella cappella in rovina di San Giovanni Evangelista, il vescovo dispose che "alius locus non sacer destinetur a domino plebano cum participatione illorum quorum intererit pro tumulatione dictorum puerorum").

<sup>8</sup> Cfr. A. Prosperi, *Battesimo e identità*, cit.; Id. *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Einaudi, Torino 2005, pp. 168-170; S. Cavazza, *La doppia morte: resur-*

rezione e battesimo in un rito del Seicento, in *I vivi e i morti*, a cura di A. Prosperi, "Quaderni Storici", n. 50, anno XVII, fasc. II, agosto 1982, pp. 551-582.

<sup>9</sup> Si veda il saggio di W. Coster, *Tokens of Innocence: Infant Baptism, Death and Burial in Early Modern England*, in *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. by B. Gordon, P. Marshall, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 266-287.

<sup>10</sup> J. Gélis (*Les Enfants des Limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Louis Audibert, Paris 2006, pp. 320-322) accenna al costume veneziano, attestato nel XIX secolo, di lasciare i neonati morti in una scatola presso la basilica di San Marco e alla pratica di depositarli invece, sempre nell'Ottocento, nelle ruote degli ospedali (a Torino, Milano e Genova) che furono così qualificate come "petits cimetières" (informazioni rispettivamente tratte da N.M. Filippini, *La nascita straordinaria: tra madre e figlio la rivoluzione del taglio cesareo*, [sec. XVIII-XIX], Franco Angeli, Milano 1995; G. da Molin, *Nati e abbandonati: aspetti demografici e sociali dell'infanzia abbandonata in Italia in età moderna*, Cacucci, Bari 1993; V. Hunecke, *I trovatelli di Milano: bambini esposti e famiglie espositrici dal XVII al XIX secolo*, il Mulino, Bologna 1989) e adombra un legame tra questi comportamenti e la scarsa diffusione dei santuari in Italia, eccettuato l'arco alpino (ma non conosce il lavoro di M. Sensi, *Santuari del perdono e santuari eremitici "à répit". Esempi umbro-marchigiani*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, sous la direction d'A. Vauchez, École française de Rome, Roma 2000, pp. 215-239). A Firenze c'è una piazzetta del Limbo, ma non è chiaro a quando risalga il nome né se il sito sia collegabile a un cimitero (si sa però che la piazza era intitolata in precedenza ai SS. Apostoli, come la prospiciente chiesetta).

<sup>11</sup> J. Gélis, *Les Enfants des Limbes*, cit., p. 301.

<sup>12</sup> Non sempre i parroci battezzavano in prima persona (cfr. S. Cavazza, *La doppia morte*, cit.).

<sup>13</sup> ACDF, St. st. M6-n, *Dubia de baptismo*, ff. 817-825, *Abusus baptizandi abortus positos ante imaginem B.M. Virginis dantes signa aequivocae vitae*, 1716, *Monreale e Genova*: "Da un processetto mandato dal p. inquisitore di Mondovì a questa S.C. con lettera delli 15 agosto 1715 si ricava che nella chiesa della Madonna di Caravonica si ritrova un certo eremita, et un sacerdote, che vi celebra la messa, alli quali le donne che hanno abortito portano li feti morti senza battesimo e ricevendoli l'eremita o una donna a ciò deputata nelle braccia, fa nove giri intorno alla chiesa, et il prete celebra la messa, dopo la quale pongono la creatura sopra una tavola nuda, e se tal creatura da qualche segno per orina, per flati, o per secesso, immediatamente quel prete la battezza. Credendosi dal popolaccio, che ad intercessione della Vergine Ss.ma l'anima ritorni in quel corpo per ricevere il battesimo, e dopo batezzata li danno subito sepoltura, a qual'effetto concorrono a detta chiesa persone da ogni parte, e portarvi simili figlioli morti senza battesimo. Di questa superstizione parla Thiers nel suo trattato del abuso del Sacramento del Battesimo, cap. 7, tomo 2, fol. 60 e si vedono molte risoluzioni di questa Sacra Congregazione per l'abolizione di simili abusi, come in una Vicentina 29 aprilis 1641, et in Tridentina 9 julii 1642. Per verificazione di queste cose che furono denunciate nel S. Offitio dal medico Francesco Girolamo Grossi fu esaminato Giovan Battista Giacardi da Novello diocesi d'Alba e deposto che havendo la di lui moglie partorito un figliolo morto di sei, o sette mesi, che non poté ricever il battesimo, lo seppellì nella valle vicino ad una cappella della Ss.ma Annunziata, e dopo sei giorni lo disumò, ad insinuazione di Pietro Beccamorto, che gli disse esservi in Caravonica una cappella dedicata alla Madonna molto prodigiosa, dove portando le creature quali non hanno potuto avere il battesimo, si ottiene la grazia da quella Vergine Ss.ma che tali

creature danno alcuni segni doppio li quali si dà l'acqua battesimale [...]. Quindi convennero di mandare detti due aborti alla suddetta chiesa, acciò havessero il battesimo, disumando egli a quest'effetto il uso come sopra seppolto, e ponendolo in una scatola nella quale riposero ancora l'altro aborto della nominata Francesca et in compagnia di un tale Paolo Matteo lo portò alla detta chiesa dove ritrovarono un prete, al quale, havendogli conferito il fine della loro venuta, li mandò a parlare ad una certa donna, che si aveva cura delle creature della cappella, e trovatala le fecero vedere gl'aborti quali cavò fuori dalla scatola uno per volta, e posti nelle sue braccia, girò per nove volte attorno alla cappella, doppio li quali, vedendone uno sporcato da se stesso, e l'altro che il sangue li sortiva dalla mano destra, prese l'acqua santa, e la buttò in forma di croce sopra il capo di ciascuno di essi, senza *osservare* et proferì *quele* parole del Battesimo. Dopo la donna medesima disse loro: 'Andate che havete havuto una bella grazia dalla madonna che i fanciulli hanno dato il segno per ricever l'acqua battesimale' facendosi dare soldi dodici per creatura, che andavano al prete cappellano di detta cappella, al quale diedero di più altri soldi dieci per una messa, et altri soldi dieci per ciascuno ad femina, dove l'offerta di due salviette, e tovaglioli alla Madonna".

<sup>14</sup> "1714 adi 7 maggio in *Caravonica*. La creatura portata da Giacomina Berra di Giacomo di Montignoso habitante in Mondovi, ha dati tutti li segni cioè ha aperta la bocca, è andata del corpo, ha cambiato in faccia di negro rosso, a' quali segni, si è data l'acqua battesimale e si è posto nome Giuseppe Maria. In fede Prete Gio. Battista Tomasis" (ivi, f. 820). La fede fu esibita da una mendica di Mendatica, paese vicino ad Albenga.

<sup>15</sup> Cfr. ivi, f. 817: "Summarium processus. Decreta facta in hac causa, quae terminari non potuit, ob difficultates subortas in carceratione cappellani haeremitae custodiae et mulieris dictae La buona donna, unde conclusum fuit, ut R.P.D. Episcopus Albigenen. curet impedire administratione praefatam sacramenti baptismatis" e i decreti al f. 825: "Feria 2° die 16 novembris 1716. Ill. consultores fuerunt in voto quod p. inquisitor Ianuae exequatur carcerationem Joannis Baptistae Tomasi Cappellani Caravonichae, Mulieris et Heremitae, et scribatur R. P. D. episcopo [...] ut curet impedire administrationem baptismi abortis, de quibus agitur; cum adhuc audiatur continuare. Feria IV die 2° decembris 1716. Eminentissimi approbaverunt dictum votum dd. consultorum, sed executionem supradicti voti comiserunt p. inquisitori Montis Regalis".

<sup>16</sup> Si vedano i già citati saggi di A. Prosperi (anche per altri casi di documentazione pervenuta al Sant'Uffizio romano) e l'opera riassuntiva di J. Gélis, *Les Enfants des Limbes*, cit. (con bibliografia precedente e cartine dei santuari per la Francia, il Belgio, la Svizzera, la Val d'Aosta, il Piemonte, il Trentino e l'Austria).

<sup>17</sup> Uno dei casi più noti è quello del santuario svizzero di Oberbüren.

<sup>18</sup> Giusto Lipsio esaltò un *répit* nella sua opera sui miracoli della Vergine di Halle del 1604 (Iustus Lipsius, *Diva Virgo Hallensis beneficia eius et miracula fide atque ordine descripta*, ex officina Plantiniana, apud Ioannem Moretum, Antwerpiae 1604, pp. 38-39, 41-45). Cfr. S. Cavazza, *La doppia morte*, cit., p. 564; J. Gélis, *Les Enfants des Limbes*, cit., pp. 79-82 e J. De Landtsheer, *Justus Lipsius's Treatises on the Holy Virgin, in The Low Countries As a Crossroads of Religious Beliefs*, ed. by A.J. Gelderblom, J.L. De Jong, M. Van Vaeck, Brill, Leiden 2004, pp. 65-88.

<sup>19</sup> L. Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Albin Michel, Paris 1997 (ed. or. ingl., 1995). Per la critica protestante si veda ad esempio I. Laurentius, *Fabula papistica infernalis tripartita. Hoc est, doctrina ecclesiae romanae de tribus fictitiis locis infernalibus, Purgatorio, Limbo Puerorum et Limbo Patrum*, sumptibus Henrici Laurentii Bi-

bliopolae Amsteldamensis, Amsterdam 1632, e per la ripresa del tema del limbo da parte di Milton cfr. J. Horrel, *Milton, Limbo, and Suicide*, "The Review of English Studies", 18, n. 72, ottobre 1942, pp. 413-427.

<sup>20</sup> Si veda G.J. Dyer, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein Il., 1955.

<sup>21</sup> Le altre approvazioni erano del primate d'Irlanda Eugenius Mattheus; del *regius per Belgium librorum censor* Guil. Fabricius; dei lovaniensi Ioannes Paludan, G. Mercerus, Aegidius Bayus, Ioannes Wiggers, H. Rampen, I. Schinckelius, F. M. Paludan; e dei duacensi B. Petrus, J. Pollet, F. Sylvius, G. Colvenerius. Cfr. *Tractatus de statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita iuxta sensum B. Augustini compositus a F. Florentio Conrio, Hiberno, ad Archiepiscopatum Thuamensem ex Ordine Fr. Minorum Regular. Observ. assumpto*, in Cornelius Jansen, *Augustinus* [...] *Accessit huius editioni tractatus F. Florentii Conrii Archiepiscopi Thuamensis de statu parvulorum sine baptismo decedentium*, iuxta sensum B. Augustini sumptibus Ioan. et Davidis Berthelin, Rothomagi 1652, Aiiiv.

<sup>22</sup> Per una concisa esposizione della controversia dottrinale sulla grazia, sulla quale esiste un'ampia letteratura, rimando a J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, 4. *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1984, pp. 374-385.

<sup>23</sup> R. Bellarmino, *De amissione gratiae et statu peccati*, apud Johannem Malachianum sub signum S. Ignatii, Venetiis 1721, pp. 180-187.

<sup>24</sup> F. Suárez, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae tomus secundus. Mysteria vitae Christi, et utriusque adventus [...]*, editio postrema, ab ipso autore recognita et a mendis quibus antehac scatebat, expurgata, H. Cardon, Lione 1614, q. 56, art. 2, disput. 50, sectio 3, *Utrum etiam homines damnati resurrecturi sint* (pp. 574 sgg.); ivi, sectio 5, *Utrum Christus sit causa exemplaris nostrae resurrectionis quantum ad terminum ad quem* (pp. 580 sgg.); q. 59, art. 6, disput. 58, sectio 2 (pp. 695-696); q. 59, art. 6, disput. 58, sectio 3, *Quo ordine et a quibus causis mundi purgatio et innovatio perficienda sit* (pp. 696 sgg.). Cfr. G. Dyer, *The Denial of Limbo*, cit., pp. 65-67.

<sup>25</sup> G. Berti, *Opus de theologicis disciplinis [...]* editio novissima, Remondini, Venetiis 1760, t. II, l. XIII, c. VIII, *De poenis, quae in altera vita originali peccato respondent*, e c. IX, *Refelluntur oppositae sententiae argumenta* (pp. 19-26). Sul Berti si veda Pignatelli, *DBI*, vol. 19, 1967, pp. 516-521 e B. van Lujik, *Gianlorenzo Berti agostiniano (1696-1766)*, "Rivista di storia della chiesa in Italia", XIV, 1960, pp. 235-262, 383-410.

<sup>26</sup> Ph. Ariès, *Le purgatoire et la cosmologie de l'Au-delà*, "Annales ESC", 38, 1, 1983, p. 154.

<sup>27</sup> R. Bellarmino, *De amissione gratiae*, cit., l. VI, c. II: "Quo loco illud praefandum esse videtur, misericordiam nostram erga parvulos jam defunctos, nihil eis prodesse, et contra nihil eisdem obesse sententiae nostrae severitatem: multum autem nobis obesse, si ob inutilem misericordiam erga defunctos, pertinaciter aliquid contra Scripturas, aut Ecclesiam defendamus; idcirco non affectum quendam humanum, quo plerique moveri solent, sed Scripturae, Conciliorum, et Patrum sententiam consulere et sequi debemus".

<sup>28</sup> Filippo Mazzei, *Memorie della vita e delle peregrinazioni del fiorentino Filippo Mazzei*, Tipografia della Svizzera italiana, Lugano 1845-1846, vol. I, pp. 23-27.

<sup>29</sup> Per la formazione dei vari fondi cfr. F. Beretta, *L'Archivio della Congregazione del Sant'Ufficio: bilancio provvisorio della storia e natura dei fondi d'antico regime*, in *L'inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, Atti del seminario internazionale, Montereale Valcellina, 23-24 settembre 1999, a

cura di A. del Col, G. Paolin, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2000, pp. 119-144.

<sup>30</sup> ACDF, St. st. O1-a, *Censura in diversas propositiones ab anno 1592 ad 1677*, n. 3: "Christi anima non descendit ad Inferos secundum realem presentiam, sed solum per effectum" (1592, con censure di Bellarmino); St. st. O1-f, n. 7: "Asserens Turcas, et si non baptizatos facientes opera misericordiae posse salvari sicut et haeretici possunt salvari" (1680, Napoli; 1755, Roma); St. st. O1-h, n. 3: "censura propositionum in materia de gratia et de salute omnium etiam haebreorum et haeticorum" (1710, Verona; 1679, Roma) e ivi, nn. 8 e 9, proposizioni sul peccato originale: "abjurat de vehementi inquisitus asserta propositione quod peccatum Adae non fuerit transgressio praecepti de non edendo pomum, sed ob sodomia habitam cum Heva" (1702, Firenze; 1727 e 1721, Roma) e "censura in propositionem peccatum Adami fuit commercium carnale cum Heva" (1700, Casale; 1756, Roma); S.O., *Censurae librorum*, 1661-1662, n. 12, 1661: *Censura in librum ins.ne De utroque sexu post resurrectionem futuro etc. auctore Galeno de Livianis*.

<sup>31</sup> Il Villa, in quanto *sponte comparens*, fu condannato all'abiura *de vehementi* e a fare penitenza: ACDF, St. st. O1-e, n. 13: "Asserentes in infernum non adesse verum et realem ignem (1753, Roma; 1739, Rovigo; 1755, Roma)" (e nello stesso fascicolo i casi, citati *supra*, p. 151, relativi al passaggio in purgatorio dei bambini non battezzati).

<sup>32</sup> ACDF, St. st. O1-i, n. 6: "asserens purgatorium et infernum esse punitio-nem animarum ad standum modo in uno loco, modo in alio" (1688, Acerra; 1678, Roma). Una simile imputazione è reperibile anche in St. st. O1-n, *Censurae proposition. excerptas ex libris impressis et manuscriptis*, n. 6: "che non vi sia luogo fisso e determinato del purgatorio"; seguono, al n. 7, "che si possa diferire il battesimo sino all'ultimo della vita, o pericolo di morte" e, al n. 30, "non adest praeceptum baptismatis ante aetatem adultam extra casum necessitatis", tratta da un *Tractatus de sacramentis* (anonimo?).

<sup>33</sup> ACDF, St. st. O1-i, n. 6: "sponte comparent. de propositione quod in Inferno non adsit ignis materialis et corporeus, et non adesse aliam poenam praeter privationem visionis Dei" (1710 e 1706, Roma) e inolte i casi 1759, Roma; 1685, Napoli; 1694, Vercelli; 1731, Torino; 1716, Penna e Monte Feltro; 1609, Napoli (che i suffragi giovano alle anime dei dannati); 1767, Roma ("la pena dell'inferno è troppo per una momentanea azione peccaminosa e cattiva"). Più in generale, per il dibattito europeo sull'inferno, cfr. D.P. Walker, *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, University of Chicago Press, Chicago 1964 e Ph.C. Almond, *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

<sup>34</sup> ACDF, St. st., *Dubia varia*, 2 (1669-1707), n. XXIII: "An tueri possit sequens propositio quam docuit pater Dominicus Branet dominicanus lector in conventu sui ord. Auscensi in Occitania, nempe 'Dari quemdam locum suspensionis, seu receptaculum animarum infra terram, in quo recipiantur animae fidelium in communione Ecclesiae catholicae morientum cum peccato mortali, et ex illo loco easdem liberari per suffragium vivorum et interceptione sanctorum'". Il fascicolo contiene l'esemplare del trattato sottoposto al Sant'Uffizio, nel quale si legge anche, appunto: "Postquam de coelo mistico quod est ecclesia egimus, superest ut de inferno dicamus et quia inferi sunt loci infra terra positi, ideo de illis locis seorsim agemus quorum primus dicitur locus suspensionis, secundus purgatorium, tertius infernus, quartus limbus puerorum. In primo degunt animae fidelium in lethali peccato defunctorum, in secundo animae non satis purgatae a venialibus vel a reliquiis mortalium. In tertio animae infidelium induratum coetorumque id genus. In quarto denique degunt animae puero-

rum cum solo peccato originale decedentium. De omnibus istis locis seorsim agemus quapropter sit". Al Braneset, sospeso *a divinis* dal suo padre generale, fu ingiunto di ritrattare la proposizione pubblicamente.

<sup>35</sup> Contro una simile tendenza a moltiplicare i luoghi si può citare, ad esempio, un passo di Savonarola in cui è posta la questione scolastica di un fanciullo pagano addivenuto al libero arbitrio. Alla domanda dei teologi "se questo fanciullo può peccar venialmente", chi sostiene l'opinione contraria argomenta che "la scrittura e li santi Dottori determinano quattro luoghi penali alli peccati; primo, al peccato originale, che non è purgato dalla natura, e questo è il luogo de' fanciullini che muoiono senza grazia; il secondo alli santi Padri, che era il Limbo; il terzo, il Purgatorio, a chi non è purgato ma muore in grazia; quarto alli dannati che è lo Inferno. Se costui muore dove andarà? Non al limbo, né in purgatorio, perché non muore in grazia; non allo inferno se non ha peccato mortale; non al luogo de' fanciullini del peccato originale, perché ha peccato più in là che lo originale. Solo adunque bisognerebbe dare uno quinto luogo, che non ha trovato la Scrittura né li dottori; ma questo è inconveniente dire, *ergo* non stare il peccato veniale con lo originale" (G. Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, a cura di R. Ridolfi, Belardetti, Roma 1955, p. 270).

<sup>36</sup> Secondo il parere di Tommaso Mazzi, commissario della congregazione: "nimius insistit ut suadeat rigidam opinionem de poena sensus ex gehenne igne parvulorum sine baptismo decedentium et in Limbo detrusorum, appellans mitionem, quae communiter docetur a scholasticis doctrinibus, et ab ecclesia catholica prae caeteris anplascatur, appellans inquam minus reverentem: 'sentimento del volgo'" (ACDF, St. St., *Censurae librorum*, 1686-1687, n. 12, fascicolo di cc. non num.); sul retro del foglio il rescritto del decreto del 24 luglio 1686.

<sup>37</sup> *Ibid.*, lettera di Ignazio della Zerda alla Sacra Congregazione, da Napoli, 10 agosto 1686. Il vescovo in realtà ritardò la correzione.

<sup>38</sup> Per le condanne promulgate da Innocenzo XI e la svolta romana in tema di aborto cfr. A. Prosperi, *Dare l'anima*. cit., pp. 283 sgg.

<sup>39</sup> Sull'influenza a Roma di Hennebel cfr. L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, Desclée, Roma 1942-1955, vol. XIV/2, p. 445.

<sup>40</sup> ACDF, St. st. G3-i, ff. 420-429 (vecchia num.), *Acta circa theses propugnatas a patribus recollectis die 4 februar. 1698 de septem novae legis sacramentis, in quarum unam asseritur "non esse prorsus desperandum de salute infantium in utero sine baptismo morientum"*.

<sup>41</sup> "Baptismus aquae in re, ab Evangelio sufficienter promulgato, extra casum Martyrii vel alterius providentiae extraordinariae, est omnibus infantibus et perpetuo amentibus adultis, necessarius necessitate medii ad salutem: ad cuius valorem sufficit fide obiectiva Christi et Baptismi. Parvuli intra uterum non sunt capaces baptismi. Nec tamen de salute infantium in utero sine baptismo morientum, prorsus desperandum docuerunt graves autores, quos refert et sequitur R.P. Matthias Hauzeur *Collat. Theol.* tom. 2, col. 159, quin remediis quibusdam extraordinariis salvari possint: non damnato Cajetani et Campanellae remedio ordinario" (*ibid.*, dall'opuscolo a stampa allegato da Hennebel delle *Theses dogmaticae ex S. Concilio Tridentino contra Haeterodos. et scholasticae ex doct. subtil. Joan. Duns Scoto De septem novae legis sacramentis propugnandae sub F. Henrico Henrart, ordinis FF. minorum recollectorum S. Theologiae lectore. Respondentibus religiosiis fratribus D. Nicolao Deprez, F. Francisco Lanhaye (hora 9 ante meridiem) et F. Florentio Dessy, F. Joanne Baptista Hannot (hora 3 post meridiem) in conventu Namurcensi FF. minorum recollectorum mensis februarii die quarta*, p. 9, passo sottolineato nell'originale).

<sup>42</sup> Secondo i passi tratti dal *Theologicorum liber XII. de gratia gratum faciente*

riportati da N. Badaloni, *Tommaso Campanella*, Feltrinelli, Milano 1965, pp. 300-302.

<sup>43</sup> Che nel *De anima et eius origine*, libro II, cap. 12, scriveva Hennebel, “misericordiam eorum, qui ex commiseratione vel matrum vel parvulorum dogmata eiusmodi tradunt, comparat misericordiae Saulis, qua pepercit Regi, quem Deus preceperat occidi, dicitque inobedientem illam misericordiam vel misericordem inobedientiam merito reprobare atque damnari” (ACDF, St. st. G3-i, ff. 420-429, *Acta*, cit., c. 421v).

<sup>44</sup> J. Gélis, *Les enfants des Limbes*, cit., p. 293.

<sup>45</sup> ACDF, St. st. G3-i, ff. 420-429, *Acta*, cit., c. 432v (rescritto della lettera inviata dalla Congregazione all'internunzio), c. 424, 423v (rescritto del decreto del 7 maggio 1698: “em. dixerunt quod per d. internuntium corrigatur qui defendit propositionem”).

<sup>46</sup> Ivi, c. 429. Ai recolletti infatti giunse notizia, come scrisse di nuovo l'internunzio Spada al cardinal Cybo, “che si continuino in cotesto Sagro Tribunale le istanze per far condannare la medesima thesi” e il padre Henrart decise quindi di far pervenire al Cybo un “foglio col mezzo di cui confida di poter declinare un tal colpo” (ivi, c. 425r; lettera del 16 agosto 1698). Henrart allegò in appoggio alla sua difesa preventiva anche tre tesi sostenute a Lovanio dall'irlandese Johannes Sullivan, il 24 maggio 1697.

<sup>47</sup> ACDF, St. st., *Dubia Varia*, 2 (1669-1707), n. XXXIV, ff. 589-598.

<sup>48</sup> Ivi, f. 589r: “pro parte vero affirmativa prophetavit Jerem. Cap. 31 dicens: ‘In diebus illis, non dicetur ultra, patres comederunt uvam acerbam et dentes filiorum obstreperunt, sed unusquisque in iniquitate sua morietur’. Et melius Ezrachiel, cap. 18 dicens ‘Anima quae peccavit ipsa morietur, filius non portabit iniquitatem patris etc. idcirco unumquemque iuxta vias suas iudicabo’. Sed quia vincti in Limbo patiuntur ob peccatum paternum, non autem proprium, igitur non debent mori eterna morte”.

<sup>49</sup> Ivi, c. 597.

<sup>50</sup> Ivi, f. 595v.

<sup>51</sup> Ivi, sul tergo del parere: “feria secunda die 5 februariis 1703, domini cons. es fuerunt in voto nihil esse respondendum”; “feria tertia die 6 februarii 1703, eminentissimi approbarunt dictum votum DD. Consultorum”.

<sup>52</sup> ACDF, St. st. O1-f, n. 14: “Censura in propositiones circa diversas materias” (1711, Segni). Nella sua difesa il Fantozzi scrisse “d’aver detto con diverse persone et d’aver dubitato se stesso se il Limbo de’ fanciulli si dia, credendo che fosse oppinione, il darsi o non darsi il limbo, e non articolo di fede, havendo letti alcuni tometti intitolati *Principia utriusque theologiae Lorentii de Cocqu* dove l’autore porta l’autorità di S. Augustino e di S. Fulgentio quali libro ha creduto che fosse opera di monsignor Cocqu crocifero di Sua Santità e non prohibito; se poi dice ho fatto errore lo detesto, l’abiuro, e credo che si dia il Limbo de’ fanciulli”. L’inquisito alla fine fu dimesso per le cose spettanti al Sant’Uffizio, fermi restanti altri processi che aveva pendenti (decreto del 15 luglio 1711).

<sup>53</sup> Fra’ Giovanni Damasceno Bragaldi da Castelbolognese, minore conventuale del convento dei SS. Apostoli di Roma, teologo esperto anche in materia di misticismo e legato al cardinale Pietro Ottoboni, poi divenuto Alessandro VII (cfr. A. Malena, *L’eresia dei perfetti: inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 113, n. 5). Cfr. anche A. Prosperi, *Scienza e immaginazione teologica nel seicento: il battesimo e le origini dell’individuo*, “Quaderni storici”, n. 100, 1999, p. 198, n. 70.

<sup>54</sup> *Epistola illustr. et reverend. Ecclesiae principum Caroli Maur. Le Tellier, archiep. Ducis Remensis, Ludovici Antonii de Noailles, archiep. Parisiensis, Jacobi Benigni Bossuet, episc. Meldensis, Guidonis de Seve, epis. Atrebatensis, et Henrici*



*Feydeau de Brou, episc. Ambianensis, ad Sanctissimum D.D. Innocentium P.P. XII contra librum cui titulus est : Nodus praedestinationis dissolutus, auctore Coelestino S.R.E. presbytero cardinali Sfondrato, typis mandatum Romae anno 1696, Paris 1697 (riedita in *Correspondance de Bossuet*, VIII, Hachette, Paris 1914, pp. 151-172).*

<sup>55</sup> J. Mabillon a un corrispondente tedesco, 19 ottobre 1699: "Non dubito quin eminentissimum dominus Cardinalis Sfondratus, bonae memoriae, suos habiturus sit defensores, sed utinam iis non indigeret! Utinam pro se habeat scripturam, vel traditionem ad dogmata sua comprobanda, vel etiam utrumque, sine quorum altero quidquid in rebus theologicis asseritur, merito suspectum censi debet. Quale vero est illud quod naturalis cuiusdam beatitudinis et personalis innocentiae compotentes dicuntur infantes, quos filios irae nasci, et si sine baptismo decedant, in aeternum permanere constat? Nec unquam accuratis theologicis placere poterit facile, ille modus dissolvendi nodum praedestinationis, quem apostolo teste, insolubilem esse, et non nisi ad inscrutabile Dei iudicia pertinere certum est. Haec dixerim non animo insultandi mortuo leoni, quem viventem colui, cuius mortui memoria veneror, sed ut amico ingenue mentem meam paucis aperiam: cui nihil magis est in voto, quam ut sarta tecta sit eminentissimi viri doctrina, et memoria coram Deo et hominibus" (cit. in J. François *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, Bouillon 1778, III, pp. 57-58).

<sup>56</sup> *Appendix ad Nodum Sfondratianum sive litterae parvulorum sine Baptismo mortuorum scriptae e limbis ad suae quietis perturbatores*, Apud Servatium Noethen, Coloniae Agrippinae anno 1698, epp. IX e X.

<sup>57</sup> In ACDF, 8b. st. P5-a è conservata una carta sciolta contenente la copia (?) di una lettera, intestata ad un "eminentissimo principe" e datata da Milano, 17 agosto 1698, con la quale Muratori inviava "alcune osservazioni fatte da un dottissimo religioso amico mio sopra l'ultim'opra del fu s.r. cardinal Sfondrati, e siccome vengono da persona versatissima nella teologia più soda, e nella lettura di S. Agostino, così mi faccio a sperare, che non dispiaceranno a gli occhi e al purgatissimo intendimento di V.E. La materia è non poco delicata, e gli animi di molti impegnati a sostenere tutte l'opinioni del morto signor Cardinale. So però che V.E. come giustissimo giudice non penderà giammai, se non dalla parte della ragione e della verità, e perciò non avrà discaro questo qual si sia tributo. Con tal congiuntura le rassegno la mia profonda venerazione e promettendole in breve il secondo tometto de' miei Anecdotti riverentemente le bacio la sagra porpora".

<sup>58</sup> La difesa dei sicuri effetti del battesimo emerge in modo evidente dalla durezza con la quale furono trattati quei sacerdoti, i cui casi sono già stati ricordati nei capitoli precedenti, che non predicavano l'immediata salita in cielo dei bambini morti subito dopo il battesimo. Il sacerdote piacentino Luca Grillenzoni, che aveva negato "d'haver mai detto cosa alcuna che sia in pregiudizio di quei angellini", ovvero l'accusa di aver predicato la necessaria purgazione dei bambini anche se morti dopo il battesimo, fu sottoposto alla corda e condannato previa abiura a tre anni di carcere e alla sospensione *a divinis*, se non avesse ritrattato in breve la sua posizione (ACDF, St. st., O1-e, n. 3, cfr. *supra*, parte prima, capitolo 3, p. 85).

<sup>59</sup> Consultata l'edizione *Specchio spirituale del principio et del fine della vita humana, distinto in quindici ragionamenti, et in cento, et cinquanta dubbi principali, con altri di nuovo aggiunti dall'istesso Autore, et sue risoluzioni per lo R. P. F. Angelo Elli da Milano, Minor Osservante*, Angelo Righettini, In Trevigi 1619 (alcune delle altre edizioni: Policreto Turlini, Brescia 1599; Tommaso Bozzola, Brescia 1599; s.e., Torino 1609).

<sup>60</sup> ACDF, *Indice*, II (Protocolli), 1715-1721, f. 358 (vecchia num.) = 368 (nuova). L'edizione sulla quale lavorò la congregazione era quella stampata a Ronciglione nel 1690. Il primo esaminatore dell'opera, il padre Antonio Molli reggente di San Francesco di Paola nel quartiere romano di Monti, era stato del parere che "si lasciasse correr per non contener dottrina cattiva", ma l'abate camaldolese Innocenzio Venturini, al quale fu affidato il compito di esaminare l'opera per la seconda volta, propose invece che il libro fosse sospeso *donec corrigatur*.

<sup>61</sup> "Ut quod paena damni quam patiuntur infantes ex hac vita decedentes absque sacramento baptismi non sit gravis, sed levissima his verbis: 'Ma per il peccato d'Adamo la pena di questi fanciulli (loquens de pena damni) non è grave, ma leggerissima'. Quae propositio michi videtur male sonare, cum poena damni sit privato summi boni simpliciter, et in se gravissima peccato originalis gravi et [...] proportionata, aequaliter *afficiens* quantum ad dictam privationem, sive adultos infectos peccato mortali actuali, sive parvulos solo originali, quamvis non aequaliter contractu quantum ad tristitiam ex ipsa resultantem. Hoc enim modo dicunt auctores esse vel nullam vel saltem mitissimam in dictis infantulis. Quod desiderare mortem ad evitandas excruciationes huius mundi sit grave peccatum. Videtur enim propositio haec satis cruda."

<sup>62</sup> Firenze, Biblioteca Riccardiana, cod. 2778, n. 2, cc. 420-424, 453-459: il primo è il testo latino del teologo di San Miniato e il secondo, da cui è tratta la citazione (c. 453), è il testo scritto dal pievano in propria difesa.

<sup>63</sup> Ivi, c. 421: "et quia audivimus eo s. Chrisosto, nisi per miraculum fieri posse ut sine baptismo ad coelos detur ingressus, placet quinto hanc veritate probare et iam ab exemplo, eo quod aliquando speciali miraculo ob parentum vota et Virginis Mariae intercessionem prolibus mortuis sine Baptismo in vitam revocaverit Deus, ut Baptismi et consequenter salutis redderentur capaces, ut feliciter accidit Stephano Moralis, et eius uxori Firminae, anno 1248, iuxta *Camericum* in vico S. Ilarii, post dies 15 a morte pueri eorumdem filii (Lipsius de Virg. Hallensi cap. 12); et aliud simile Elisabethae Joannis Ferin coniugi post dies 17 a morte pueri (ex Roberto Hautport cap. 42 De mirac. B.V. *Ceuriensis*), et ut magis exempla probent necessitatem Baptismi in aqua, et spiritu sancto velim cuique innotescat sive meminerit baptismi per aquam miraculose obtenta et ad huc fluente absque ullo incremento et diminutione in fonte prodigioso et per miraculum collati a S. Petro apostolo dum teneretur in carcere Mamertino Processo, et Matiniano custodibus carceris, ut legitur in eorundem vita, ac martyrio Baron. ad an. Dom. 68".

<sup>64</sup> *La bolla Auctorem Fidei (1794) nella storia dell'ultramontanismo*, Saggio introduttivo e documenti, a cura di P. Stella, LAS, Roma 1995 ("Il giansenismo in Italia", collezione di documenti a cura di P. Stella, II/I), pp. XXIII-XXVII.

<sup>65</sup> *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, per Atto Bracali stampatore vescovile, con approvazione, in Pistoia 1788, p. 110: sessione IV, *Decreto del Battesimo*, par. 3. Rist. anast. in *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, vol. I, *Ristampa dell'edizione Bracali*, indici a cura di P. Stella, Olschki, Firenze 1986.

<sup>66</sup> "Doctrina, quae velut fabulam pelagianam explodit locum illum inferorum (quem Limbi puerorum nomine fideles passim designant) in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur. Perinde ac si hoc ipso quod qui poenam ignis remonent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulantur pelagiani. Falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa" (P. Stella, *La bolla Auctorem Fidei*, cit., p. 625).

## *Epilogo. L'ordine soprannaturale e l'impossibilità del limbo*

<sup>1</sup> G.W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [1710], chronologie et introduction par J. Brunschwig, Garnier-Flammarion, Paris 1969, pp. 156-157: "Il faut considérer que les autres dogmes que M. Nicole allègue, qui sont le péché originel et l'éternité des peines, ne sont durs et injustes qu'en apparence; au lieu que la damnation des enfants morts sans péché actuel et sans régénération le serait véritablement, et que ce serait damner en effet des innocents. Et cela me fait croire que le parti qui soutient cette opinion n'aura jamais entièrement le dessus dans l'église romaine même. Les théologiens évangéliques ont coutume de parler avec assez de modération sur ce sujet, et d'abandonner ces âmes au jugement et à la clémence de leur créateur. Et nous ne savons pas toutes les voies extraordinaires dont Dieu se peut servir pour éclairer les âmes".

<sup>2</sup> G. Dyer, *Limbo. Unsettled Question*, Sheed and Ward, New York 1964, pp. 88-89.

<sup>3</sup> *Udienza ai membri della Commissione teologica internazionale*, 1 dicembre 2005.

<sup>4</sup> Commissione teologica internazionale, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, versione reperibile online. Una "nota preliminare" informa che il testo, preparato da una sottocommissione, è stato sottoposto al cardinale W.J. Levada che, ricevuto il consenso del papa nell'udienza del 19 gennaio 2007, ha dato la sua approvazione per la pubblicazione.

<sup>5</sup> "In ogni momento e in ogni circostanza Dio offre un rimedio di salvezza per l'umanità. Così ha insegnato Tommaso d'Aquino, e prima di lui Agostino e Leone Magno. Troviamo questo medesimo insegnamento anche nel Caetano. Papa Innocenzo III si è particolarmente soffermato sulla situazione dei bambini [...]. Innocenzo difendeva il Battesimo dei bambini in quanto mezzo dato da Dio per i molti bambini che muoiono ogni giorno. Possiamo tuttavia domandarci, alla luce di un'applicazione più attenta di questo medesimo concetto, se Dio non offre anche qualche rimedio per quei bambini che muoiono senza Battesimo. Non si tratta assolutamente di mettere in discussione l'insegnamento di Innocenzo, secondo il quale i bambini che muoiono nel peccato originale sono privati della visione beatifica. Possiamo però domandarci, come di fatto stiamo facendo, se i bambini che muoiono senza Battesimo muoiono necessariamente nel peccato originale, senza un rimedio divino" (ivi, punto 83 e n. 115, dove però il riferimento a Caetano è incompleto).

<sup>6</sup> Cfr. A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Einaudi, Torino 2005 e E. Betta, *Animare la vita: disciplina della nascita tra medicina e morale nell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 2006.

<sup>7</sup> "Denique valde periculosa, et perniciosa esset ista doctrina, si in vulgus spargeretur: ubi enim semel homines sibi persuadissent, parvulis sine baptismo demortuis ea praestari beneficia, quae caelesti etiam gloriae anteferri debeant, facile existimarent, non tanti referre, an Baptismo regenerati, an vero non regenerati moriantur, idque praesertim locum haberet in matribus ex crimine foetus suos concipientibus, quas nihil aequè cohibere solet, quam si cogitent, quod in Ecclesia didicerunt, prolem, si in utero extinguatur, aeternum perituram". La nota, insieme alle altre avanzate dai censori, è riportata da G.M. Gabrielli, *Dispunctio notarum quadraginta quas scriptor anonymus Em. Card. Coelestini Sfrondati libro cui titulus [...] inussit*, apud S. Noethum Coloniae 1699, p. 89, testo che si trova manoscritto insieme a tutta la documentazione sul caso anche in ACDF, St. st., P5-a.

<sup>8</sup> “Alcuni dei bambini che soffrono e muoiono sono vittime della violenza. Nel loro caso, avendo come riferimento l'esempio dei Santi Innocenti, possiamo ravvisare una analogia con il Battesimo di sangue che reca la salvezza. Anche se inconsapevolmente, i Santi Innocenti hanno sofferto e sono morti per Cristo; i loro carnefici erano mossi dall'intento di uccidere il Bambino Gesù. Proprio come coloro che hanno tolto la vita ai Santi Innocenti erano spinti dalla paura e dall'egoismo, così la vita dei bambini di oggi, in particolar modo quelli ancora nel grembo materno, è spesso messa in pericolo dalla paura e dall'egoismo altrui. In questo senso si trovano in una condizione di solidarietà con i Santi Innocenti. Non solo, sono anche in una situazione di solidarietà con il Cristo che ha detto: ‘in verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me’ (Mt 25, 40). È vitale che la Chiesa proclami la speranza e la generosità che sono intrinseche al Vangelo ed essenziali per la tutela della vita” (Commissione teologica internazionale, *La speranza della salvezza*, cit., punto 86/b). Il tema dei Santi Innocenti è presentato anche ai punti 5, 24 e 79 e quello del martirio al punto 66.

<sup>9</sup> <http://www.osservatoreromano.va/it/news/paolo-vi-sara-beatificato-il-19-ottobre#.U-eaLkiT6Tw> [pagina consultata il 10/8/2014].

<sup>10</sup> “Il Corriere della Sera”, edizione online, 6/5/2014 (consultato il 10/8/2014 al link [http://roma.corriere.it/cronaca/14\\_maggio\\_06/miracolo-riconosciuto-papa-paolo-vi-sara-beato-ed73959a-d522-11e3-b55e-35440997414c.shtml](http://roma.corriere.it/cronaca/14_maggio_06/miracolo-riconosciuto-papa-paolo-vi-sara-beato-ed73959a-d522-11e3-b55e-35440997414c.shtml)) e il “Fatto Quotidiano”, 11/5/2014 (consultato online il 10/8/2014 al link <http://www.ilfattoquotidiano.it/2014/05/11/paolo-vi-ecco-il-miracolo-del-feto-guarito-che-lo-portera-a-diventare-beato/981047/>).

## Bibliografia delle fonti e delle opere citate

### Manoscritti

#### CITTÀ DEL VATICANO

Archivio della congregazione per la dottrina della fede [= ACDF], *Indice*, II (Protocolli), 1715-1721.

- S.O., *Censurae librorum*, 1661-1662; 1686-1687.

- St. st. G3-i.

- St. st. M6-n, *Dubia de baptismo*.

- St. st. O1-a, *Censurae in diversas propositiones*; O1-e; O1-f; O1-h; O1-i; O1-n.

- St. st. P3-v; P5-a.

- *Dubia varia*, 2 (1669-1707).

Archivio segreto vaticano, *Congregazione Vescovi e Regolari*, *Collectanea*, 5, cc. 271v-272r.

- *Reg. Vat.*, n. 76 (I), ff. 44-46 (= cc. 9-10r); n. 62, *Diversi papi* (Clemente V, Giovanni XXII, Benedetto XII, Clemente VI), incipit: *Incipiunt rubrice litterarum seu scripturarum tangentes de negociis tartarorum partium ultramarinarum et infidelium ac scismaticorum tempore felicitis recordationis Clementis V, Johannis XXII, Benedicti XII et Clementis VI per eosdem missarum et receptarum*.

#### FIRENZE

Archivio del convento di Santa Maria Novella, ms. I.B.59, Tommaso Sardi da Firenze, O.P., *Anima peregrina*, con commento autografo (1509-1515).

Archivio di Santa Maria del Fiore (= ASMF), Archivio di San Giovanni, Registri 7; 8; 224; 226; 227.

Archivio di Stato (= ASF), *Guardaroba Medicea*, 174.

- *Mediceo avanti il Principato*, filza VI, doc. 62; doc. 63.

- *Notarile Antecosimiano*, (Atti di Pier Francesco Maccari, 1509-1545), 12.482, cc. 247r-251v, 6 agosto 1530; 5405, cc. 534r-535r.

Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Redi, n. 126, cod. cart., 1457, ff. 102v-104v, *El piato che fece il diavolo chon giesù cristo quando el andò al limbo*.

Biblioteca Nazionale Centrale (= BNCF), Banco Rari, 17, Tommaso Sardi da Firenze, O.P., *Anima peregrina* (1511).

- *Conventi soppressi*, IV, 2555, Badia Fiorentina, Antonino Pierozzi, *Summa*, membr., 1473, 3 voll.

- *Conventi soppressi* (da ordinare), Badia, 2, str. 1, Anno 1666. *Libro nel quale sono registrati tutti li defunti che sono stati interrati in questa nostra chiesa, e ridotti insieme in questo libro da diversi libri essendosi smarriti, e malconci dalla piena del fiume Arno l'anno [...] da me d. Placido Puccinelli vicario della sagrestia.*

- *Fondo Tordi*, 4; 60; 362, 2; 365; 478.

Biblioteca Riccardiana, cod. 1305, cc. 41r-46r, *Copia d'una lectera di don Simone Monaco di Perugia a' monaci della Badia di Firenze nel 1468 d'una visione d'una fanciulla perugina di nove anni.*

- Cod. 2778, n. 2, cc. 420-424 e 453-459, *Lamento de i bambini morti nell'utero della madre rivolto a coloro, che gli hanno sentenziati eternamente perduti.*

#### SALAMANCA

Biblioteca de la Universidad, ms. 2330, n. 6, ff. 164-168, J.-B. Poza, *Declaración de la felicidad, i gozo que por toda la eternidad, tendran, desde la Resurrección general, los infantes que murieron sin Baptismo.*

### Repertori e collezioni di testi

Abbot E., *Literature of the Doctrine of a Future Life or a Catalogue of Works Relating to the Nature, Origin and Destiny of the Soul*, in appendice a W.R. Alger, *The Destiny of the Soul: a Critical History of the Doctrine of a Future Life*, Roberts, Boston 1880.

*Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur: vel à catholicis scriptoribus celebrantur, quae ex Latinis & Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustravit Ioannes Bollandus, Societatis Iesu theologus, servata primigenia scriptorum phrasi, Operam et studium contulit Godefridus Henschenius, apud Joannem Mevrsium, Antverpiae 1643- (e Acta Sanctorum [risorsa elettronica]: the full text database).*

Battaglia S., *Grande dizionario della lingua italiana*, Utet, Torino 1961-2002.

Brieger P., Meiss M., Singleton Ch.S., *Illuminated Manuscripts of the Divine Comedy*, Princeton University Press, Princeton 1969.

*Concilium Tridentinum: diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, edidit Societas Goerresiana, Herder, Friburgi Brigoviae 1901-1961 [= CT].

*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, Brepols, Turnhout 1966- [= CCCM].

- Corpus Christianorum, Series Latina*, ed. M. Evans, Brepols, Turnhout 1954- [= CCSL].
- Corpus Iuris Canonici*, editio lipsiensis secunda, instrux. Ae. Friedberg, II, Adeva, Graz 1959.
- Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Editum consilio et impensis Academiae litterarum caesareae vindobonensis*, apud C. Geroldi filium, Vindobonae 1866- [= CSEL].
- Corpus Thomisticum*, subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pampilonae ad Universitatis Sudiorum Navarrensis, Fundación Tomás de Aquino, 2000-2007 (risorsa elettronica, comprende *Index thomisticus*, by R. Busa, S.J., and associates, web edition by E. Bernot, E. Alarcón, 2005) [= *Corpus Thomisticum*].
- Denzinger H., *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünemann, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003.
- Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, dir. C.E. O'Neill, S.I., J.M. Domínguez, S.I., Institutum Historicum-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001.
- Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 1960- [= DBI].
- Enciclopedia dantesca*, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 1970-1978 [= ED].
- Enciclopedia dell'arte medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1991-2000.
- François J., *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, Bouillon 1777-1778.
- Hardouin J., *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones Summorum Pontificum ab anno 34 ad annum 1714*, Parisiis 1714-1715.
- Kaeppli Th., O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. I, A-F, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae ad S. Sabinae 1970.
- Patrologiae cursus completus [...] series Latina*, in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae Latinae, a Tertulliano ad Innocentium III, accurante J.-P. Migne, Apud Garniere Fratres, Parisiis, 1844-1855 (e *Patrologia latina* [risorsa elettronica]: the full text database) [= PL].
- Quétif J., Echar J., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Ballard-Simart, Lutetiae Parisiorum 1719-1721.
- Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, unter Mitw. von M. Restle hrsg. von K. Wessel, Hiersemann, Stuttgart 1966.
- Repertorium Biblicum Medii Aevi*, collegit disposuit edidit Fridericus Stegmüller, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez, Matriti 1949 [i.e. 1950]-1980.
- Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, collegit disposuit edidit Fridericus Stegmüller, Schöning, Herbipoli (Würzburg) 1947.

- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J.D. Mansi, apud Antonium Zatta, Florentiae 1759-1798.
- Schiller G., *Ikonographie der Christlichen Kunst*, 4 voll., Mohn, Gütersloh 1966-1976.
- Short-title Catalogue of Books Printed in Italy and of Italian Books Printed in Other Countries from 1465 to 1600 now in the British Museum*, Trustees of the British Museum, London 1958.
- Sotto la Jewish Encyclopedia (The): A Descriptive Record of the History, Religion, Literature and Customs of the Jewish People from the Earliest Times*, under the direction of C. Adler [et al.], I. Singer projector and managing editor, Funk & Wagnalls, New York-London 1901-1906.
- Theologische Realenzyklopädie*, in Gemeinschaft mit H.R. Balz [et al.], hrsg. von G. Krause, G. Müller, W. de Gruyter, Berlin-New York 1977- [= TRE].

### Testi e fonti a stampa

- Abelardo, *Expositio in Epistulam ad Romanos* (PL, 178, coll. 783-978 = CCCM, XI, pp. 39-340).
- Agostino, *Contra Iulianum libri sex* (PL, 44, coll. 641-874).
- Agostino, *De gratia Christi et de peccato originali libri duo contra Pelagium et Coelestium* (PL, 44, coll. 359-410).
- Agostino, *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres* (PL, 44, coll. 109-200).
- Agostino, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* (PL, 40 = CCSL 46, pars XIII, 2, pp. 21-114).
- Agostino, *Epistolae secundum ordinem temporum nunc primum dispositae* (PL, 33).
- Agostino, *Epistolae*, ed. A. Goldbacher, CSEL, vol. 44, Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1904.
- Agostino, *La Città di Dio*, trad. di C. Carena, Einaudi-Gallimard, Torino 1992.
- Agostino, *Le lettere*, 3 (124-184/A), a cura di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1996.
- Alain de Lille, *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim albigenses liber quatuor* (PL, 210, coll. 305-430).
- [Alberti, Leandro], *De viris illustribus Ordinis praedicatorum libri sex in vnum congesti autore Leandro Alberto Bononiensi viro clarissimo, in aedibus Hieronymi Platonis expensis Iohannis Baptistae Lapi, Bononiae 1517*.
- Alberti, Leon Battista, *De pictura*, a cura di C. Grayson, Laterza, Roma-Bari 1980.
- Alberti, Leon Battista, *De Statua, De pictura, Elementa picturae*, ed. O. Bätschmann, C. Schäublin, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000.



- [Almadiano, Agostino], *Opusculo novo del summo bene del Cielo et del mundo cum tutte l'arte e scientie che fano l'homo felice in questo vita et nel altra novamente composto per lo excelentissimo poeta miser Augustino Almadiano viterbese*, per Iacobum Mazochium Romanae Accademiae Bibliopolam, Romae, Anno salutis 1513, die xx octobris (nota 43 p. 377).
- Álvares, F., *Verdaderia informação das terras do Preste João das Índias*, intr. y notas de N. Águas, Publicações Europa-America, Mem Martins 1989.
- Anonimo Fiorentino, *Il codice Magliabechiano cl. XVII, 17 contenente notizie d'arte sopra l'arte degli antichi e quella de' Fiorentini da Cimabue a Michelangelo Buonarroti*, hsg. von C. Frey, Grote, Berlin 1892 (ed. anast. Gregg International Publishers Limited, 1969).
- [ps. Anselmo di Canterbury], *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini* (PL, 159, coll. 271-290).
- Antonino Pierozzi, *Chronicorum opus in tres partes divisum*, ex officina Iuntarum et Pauli Guitti, Lugduni 1586.
- Antonino Pierozzi, *Summa maior*, Lazarus de Soardis, Venezia 1503.
- Antonino Pierozzi, *Summa maior*, Pars Prima, Apud Augustinum Carattonium, Verona 1740 (ed. anas.: Adeva, Graz 1959).
- [ps. Antonino Pierozzi], *Contrasto (El) del Nostro Signore Idio con el Demonio infernale al Limbo*, [s.l.a.& n.t.], (esemplare British Library, C. 20, 1500 ca).
- [Antonio da Atri], *Exercitio spirituale. In questo libro se contengono li quattro principali beneficii elergiti dal sommo optimo maximo Dio a l'humana generatione videlicet Creatione, Gubernatione, Redemptione, et Glorificatione: per indure l'anima rationale al divino amore: in lo qual appare ben contrita: et in questa et in l'altra vita. El quale libro è stato composto novamente dal venerabile patre frate Antonio de Atri, frate de la observantia de Santo Francisco: lo quale versifica tutte queste cose haude extinche et redutte insemi da molti libri antiquissimi in nello loco de monte Syon in nella città de Hierusalem dove sua venerabile paternità è stato et demorato de famiglia circa annicinque al tempo che il patre frate Mauro Hispano fo guardiano in detto loco*, per Marchio Sessa, In Venetia 1536.
- Appendix ad Nodum Sfondratianum sive litterae parvulorum sine Baptismo mortuorum scriptae e limbis ad suae quietis perturbatores, *SAGITTAE PARVULORUM FACTAE SUNT PLAGAE EORUM*, Ps., 63, V, 8, Apud Servatium Noethen, Coloniae Agrippinae anno 1698.
- Argentré, Charles du Plessis d', *Collectio Iudiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi [...] usque ad annum 1735*, Paris 1728-1736 (rep. Culture et Civilisation, Brussels 1963).
- Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, per Atto Bracali stampatore vescovile, con approvazione, in Pistoia 1788 (rist. anast., con indici a cura di P. Stella, Olschki, Firenze 1986).
- Avellaneda, A.F. de, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, que

- contiene su tercera salida y es la quinta parte de sus aventuras*, ed., intr. y notas de F.G. Salinero, Castalia, Madrid 2005.
- [Baronio, Cesare, Rinaldi Odorico], *Annales ecclesiastici ab anno 1198 ubi desinit cardinalis Baronius, auctore Odorico Raynaldo*, ed. J.D. Mansi, t. V, Leonardo Venturini, Lucca 1750 (t. XXIV).
- Barsanti, Pier Vincenzo, *Della futura rinnovazione de' cieli e della terra e de' suoi abitatori libri tre*, nella Stamperia Bonducciana con approbatione, Cortona 1780.
- Bartolomeo da Ferrara, *De Christo lesu abscondito [...] libri sex*, Venezia 1555.
- Bauria, Andrea, *Apostolice postestatis defensio [...] In Lutherum* [Milano, s.n., 1523].
- [Bayle, Pierre], *Réponses aux questions d'un provincial*, in *Oeuvres diverses de mr. Pierre Bayle, professeur en philosophie, et en histoire a Rotterdam, contenant tout ce que cet auteur a publié sur de matieres de Theologie, de Philosophie, de Critique, d'Histoire, et de Litterature; excepté son Dictionnaire historique et critique*, P. Husson, T. Johnson, P. Gosse, J. Swart, H. Scheurleer, J. van Duren, R. Alberts, C. Le Vier, F. Boucquet, La Haye 1727, avec privilege des Etats de Hollande et de Westfrieze, III, seconda parte, ch. 177-178, pp. 873-879.
- Beaucaire-Péguillon, François de, *Concio sive libellus adversus Calvinii ac Calvinianorum dogma, de infantium in matrum uteris sanctificatione*, C. Fremy, Paris 1566.
- Roberto Bellarmino, *De amissione gratiae et statu peccati, sex libris explicata quorum tres posteriores tractant de peccato originis*, in *Disputationum Roberti Bellarmini politiani S.J. [...] de Controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, t. IV, editio ultima juxta venetam anni 1599, apud Johannem Malachinum sub signum S. Ignatii, Venetiis 1721.
- Benevenutus de Rambaldis de Imola, *Comentum super Dantis Aldigherii Comoediam*, nunc primum integre in lucem editum sumptibus Guilelmi Warren Vernon, curante Iacobo Philippo Lacaita, Barbèra, Firenze 1887.
- Bernardino da Siena, *Le prediche volgari*, a cura di C. Cannarozzi, Tip. A. Pacinotti e C., Pistoia 1934.
- Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul campo di Siena. 1427*, a cura di C. Delcorno, Rusconi, Milano 1989.
- Berti, Gianlorenzo, *Opus de theologicis disciplinis [...] editio novissima*, Remondini, Venetiis 1760.
- [Bianchi, Ludovico], *Del rimedio dell'eterna salute per li bambini, che muoiono senza battesimo chiusi nell'utero*, del padre D. Ignazio Lodovico Bianchi chierico regolare, colla versione latina [a fronte], appresso Vincenzo Radici, in Venezia 1768.
- [Bianchi, Ludovico], *Dissertationes tres. Dissertatio prima physica de communicatione affectuum inter mulierem praegnantem et foetum. Dissertatio secunda physico-theologica de remedio aeternae salutis pro parvulis in utero clausis sine baptismo decedentibus. Dissertatio*

- tertia theologica de parvulis extra uterum sine baptismate in re suscepto, aut martyrio decedentibus, nullum excogitari decernique potest aeternae salutis remedium. Cum appendice apologetica praesertim adversus P. Blasium M. Camald.*, Venezia 1770.
- Biel, Gabriel, *Commentarii doctissimi in IIII Sententiarum libros*, apud Thomas Bozolan, Brixiae 1574.
- Blondus Flavus Forliveses, *Historiarum ab inclinatione romanorum quartae decadis liber secundus*, in *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio*, a cura di B. Nogara, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1927.
- Boccaccio, Giovanni, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, Mondadori, Milano 1994.
- Bocchi, F., *Le bellezze della città di Fiorenza*, Firenze 1591.
- Bocchi, F., Cinelli, G., *Le bellezze della città di Firenze dove a pieno di pittura, di scultura di Sacri Templi, di Palazzi, i più notabili artifizi, e più preziosi si contengono*, Giovanni Gugliantini, Firenze 1677.
- Bolla (La) Auctorem Fidei (1794) *nella storia dell'ultramontanismo, Saggio introduttivo e documenti*, a cura di P. Stella, LAS, Roma 1995 (Il giansenismo in Italia, collezione di documenti a cura di P. Stella, II/I).
- Bonardo, Giovanni Maria, *Grandezza, larghezza e distanza di tutte le sfere ridotte a nostre miglia: cominciando dall'inferno, fino alla sfera, dove stanno i beati, e la grandezza delle stelle, con le vere cagioni de' più segnalati effetti naturali, che si generano in ciascun'elemento, e in ciascun cielo [...] Con alcune chiare annotazioni per ciascun capitolo, di Luigi Grotto Cieco d'Adria, Zoppini*, Venezia 1589.
- Bonaventura da Bagnoregio (San), *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. 4. In quantum librum Sententiarum, ex typographia Collegii s. Bonaventurae, ad Claras Aquas* 1889.
- [Brigida di Svezia], *Revelationes S. Brigittae, olim a Card. Turrecremata recognitae, nunc a Consalvo Duranto a sancto Angelo in Vado presb. et sacrae theol. profess. notis illustratae. Locis etiam quamplurimis ex Manuscriptis Codicibus restitutis, ac emendatis. Cum duplici indice, altero textus, altero vero notarum, cum privilegio Summi Pontificis*, apud Stephanum Paulinum, Romae 1606.
- Bucer, Martin, *Enarrationes in cap. XXVII Matthei*, Estienne, Paris 1553.
- Cadonici, Giovanni, *D. Aurelii Augustini hipponensis episcopi quae videtur sententia de beatitudine sanctorum patriarcharum, prophetarum ceterorumque justorum, antiqui Testamenti ante Christi Domini descensum in inferos [...] illustrata atque demisso animo theologis catholicis subjecta, ut dijudicent, num vere Augustini habenda sit et utrum novis efficacibusque argumentis confirmet constantem Ecclesiae doctrinam circa veritatem et antiquitatem Purgatorii et circa non retardatam Animarum Justarum Beatitudinem in Mansionem Coelestis. Contra haereticos haec dogmate impugnant, accedunt animadver-*

- siones eiusdem auctoris adversus recentem librum P. Liberati Fassonii et Scholis Piis de eodem argumento*, Zatta, Venetiis 1763.
- Calvino, Giovanni, *Institution de la Religion Chrestienne*, ed. J.-D. Benoit, Vrin, Paris 1957-1963.
- Calvino, Giovanni, *Institutionis Christianae religionis 1559 librum III continens*, ed. P. Barth, G. Niesel, in Id., *Opera selecta*, 5 voll., C. Kaiser, Monachii 1926-1952.
- Calvino, Giovanni, *Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, apud C. A. Schwetschke et filium, Brunsvigae 1863-1900.
- Calvino, Giovanni, *Sermons sur le huit derniers chapitres du Livre de Daniel, Sermon XXIV, sur le chap. IX, v. 19-22*, in OC, XLI, coll. 566-578.
- [Campora Giacomo], *Dialogo de la immortalità de lanima, extrato de theologia et de philosophia, vulgarizato dal excelente philosopho maistro Iacomo Ca(n)phora da Zenova del ordine de li predicatori*, Vicenza 1477.
- Caracciolo, Roberto, O.F.M., *Spechio della fede*, Zoanne di Lorenzo da Bergamo, Venezia 1495.
- Carteggio (Il) di Michelangelo. Edizione postuma di G. Poggi, a cura di P. Barocchi, R. Ristori, Sansoni, Firenze 1973.
- [Castelvetro, Ludovico], *Sposizione di Lodovico Castelvetro a XXIX canti dell'Inferno dantesco, ora per la prima volta data in luce da Giovanni Franciosi, coi tipi della società tipografica, Antica Tipografia Soliani, Modena 1886*.
- Catechismo cioè istruttione, secondo il decreto del Concilio di Trento, a' parochi, pubblicato per comandamento del santiss. s.n. papa Pio V et tradotto poi per ordine di S. Santità in lingua volgare dal reverendo padre frate Alessio Figliucci de l'ordine de' Predicatori*, in Roma 1571, col privilegio di N.S. papa Pio Quinto.
- Catechismus romanus seu catechismus ex decreto concilii tridentini ad parochos Pii quinti pont. max. iussu editus*, ed. P. Rodriguez, Libreria Editrice Vaticana-Ediciones Universidad da Navarra, Roma 1989.
- [Chacón, Alfonso], *Istoria del m.r.p. fr. Alfonso Giaccone, nella quale si tratta esser vera la liberazion dell'anima di Traiano imperatore dalle pene dell'inferno, per le preghiere di S. Gregorio papa. Fatta volgare, et aggiuntovi alcuna cosa intorno alla medesima materia, dal m.r.p. maestro don Francesco Pifferi, monaco camald., nella stamperia del Bonetto*, in Siena 1595.
- Chardon N., *Storia de' sacramenti ove si dimostra la maniera tenuta dalla chiesa in celebrarli, ed amministrarli [...] resa italiana e di annotazioni sparsa, e di notizie accresciuta dal P.F. Bernardino da Venezia M.O. riformato, I. Del Battesimo, della Confermazione, e dell'Eucarestia*, Gio. Battista Saracco, in Verona 1754.
- Collio, Francesco, *De animabus paganorum libri quinque*, editio secun-

- da a multis mendis expurgata, Typis Joseph Richini Malatestae Impress. Reg. Camer., Mediolani 1738 (I ed. 1622-1633).
- Comedia di Dante degli Allagherii col commento di Jacopo di Giovanni dalla Lana bolognese*, a cura di L. Scarabelli, Civelli, Milano 1864-1865.
- Commissione teologica internazionale, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, 19 gennaio 2007, versione reperibile online sul sito web del Vaticano.
- Condivi, Ascanio, *Vita di Michelagnolo Buonarroti* [Antonio Blado, Roma 1553], a cura di G. Nencioni, S.P.E.S., Firenze 1998.
- [Conry, Florence], *Tractatus de statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita iuxta sensum B. Augustini compositus a F. Florentio Conrio, Hiberno, ad Archiepiscopatum Thuamensem ex Ordine Fr. Minorum Regular. Observ. assumpto*, in [Jansen, Cornelius], *Augustinus seu doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses tribus tomis comprehensa. Accessit huius editioni tractatus F. Florentii Conrii Archiepiscopi Thuamensis de statu parvulorum sine baptismo decedentium, iuxta sensum B. Augustini*, sumptibus Ioan. et Davidis Berthelin, Rothomagi 1652.
- Cornellius, A., *Exactissima infantium in limbo clausorum querela, adversus divinum iudicium, apud aequum iudicem proposita. Apologia divini iudicii contra querelam infantium. Infantium ad apologiam divini iudicii responsio. Aequi iudicis super hac re sententia*, apud Christianum Wechelum in via Lacobeae, Lutetiae 1531.
- [Cortesi, Paolo], *Paulii Cortesii Sacrarum Literarum Omniumque disciplinarum scientia summi viri Lib. IIII in quibus divinitus complectitur omnia tum quae sunt apud Divos Augustinum, Hieronymum, Crisostomum et huius classis reliquos, tum quae D. Thomas, Magister sententiarum et eius loci reliqui habent. Hieronymi Savonarola opera adiunximus, autorem eisdem penitus eruditionis et spiritus dotibus praditum*, per Henricum Petrum, mense Augusto, Basileae anno 1540.
- Dante Alighieri, *Commedia*, con il commento di A. Chiavacci Leonardi, Zanichelli, Bologna 2001.
- Dante Alighieri, *Divina Commedia. Codex Altonensis*, fac-simile, Mann, Berlin 1965.
- Dante Alighieri, *Divina Commedia. Kommentar zum Codex Altonensis*, hrsg. von der Schulbehörde der Freien, Hansestadt Hamburg durch H. Haupt mit Beiträgen von H. Haupt, H.L. Scheel, B. Degenhart, Mann, Berlin 1965.
- Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Le Lettere, Firenze 1994 (I ed. 1966-1967).
- Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di U. Bosco e G. Reggio, Le Monnier, Firenze 1979.
- Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Inferno*, a cura di N. Sapegno, La Nuova Italia, Firenze 1985<sup>3</sup>.

- [Dante Alighieri], *Al nome di Dio. Comincia la Comedia di Dante Alighieri excelso poeta firentino etc.*, ed. di Martinus Paolus Nidobeatus, Ludovicus e Albertus Pedemontani, Milano 1477-1478.
- [Dante Alighieri], *Dantis Alagheri Comedia*, ed. critica per cura di F. Sanguineti, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001.
- [Dante Alighieri], *La Divina Comedia di Dante Alighieri nobile fiorentino ridotta a miglior lezione dagli Accademici della Crusca*, per Domenico Manzani, in Firenze 1595 (rist. anas.: Accademia della Crusca, Firenze 2000).
- [Dante Alighieri], *La Divina Commedia di Dante Alighieri col commento del p. Bonaventura Lombardi m. c. con le illustrazioni aggiuntevi dagli editori di Padova nel 1822 e con l'appendice già appositamente compilata per le precedenti ristampe fiorentine molto rettificata e accresciuta per la presente*, Passigli, Prato 1847-1852.
- [Dante Alighieri], *La Divina Commedia di Dante Alighieri postillata da Torquato Tasso (1555-68)*, a cura di G. Rosini, F. Didot, Pisa 1830.
- [Dante Alighieri], *La Divina Commedia nuovamente corretta, spiegata e difesa*, a cura di B. Lombardi, Fulgoni, Roma 1791.
- [Dante Alighieri], *Le terze rime di Dante*, [a cura di P. Bembo], Manuzio, Venezia 1502.
- Dante istoriato da Federigo Zuccaro*, Salerno Editrice, Roma 2004 (Edizione nazionale dei commenti danteschi, 2).
- [Denis le Chartreux], *Trattato utilissimo di Dinisio Cartusiano delle quattro cose ultime Morte, Giudicio, Inferno, Paradiso nuovamente tradotto di Latino in Volgare dal R. Padre F. Tomaso Sani da Saminiato dell'Ordine de' Predicatori*, per Pietroiacomo Petrucci, in Perugia 1579.
- De purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, ed. L. Petit e G. Hofmann, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1969 ("Concilium Florentinum Documenta et Scriptores", series A, vol. VIII, fasc. II).
- De Vio, Tommaso, *De Fide et operibus, adversus Lutheranos, ad Clementem VII. Pont. Max. in duodecim capita divisa* [Roma, 13 maggio 1532], in Id., *Opuscola Omnia*, Giunta, Venezia 1588, t. II.
- De Vio, Tommaso, *Tractatus [...] responsionum ad quosdam articulos nomine Theologorum Parisiensium editos*, in Id., *Opuscola Omnia*, Giunta, Venezia 1588.
- [De Vio, Tommaso], *Tertia pars S. Tho. cum commen. car. Caietani. Angelico doctoris divi Tho. Aquinatis tertia pars luculentissimis re.mi domini Thome de Vio Caietani car. S. Zisti, commentationibus illustrata. Adiectis multarum questionum seu dubiorum acutissimis enucleationibus. In margine vero quibusnam aliis licis propositam materiam divus Thomas pertractet clarissime demonstratur. At in fronte, celerem suppeditans omnium inventionem que Thomas uterque scitu dignissima complexus sit, index locupletissimus. Que omnia iterum ab autore accuratius recognita et castigata fuere, apud Iuntas, Venetiis 1547.*

- Dietelmaier, Johann Augustin, *Historia dogmatis de descensu Christi ad Inferos litteraria*, editio secunda emendatior et auctior, impensis Laurentii Schupfelli, Altdorfi 1762 (I ed. Norimberga, 1741).
- Dietenberger, Johannes, *De votis monasticis*, Heidelberg 1524.
- Doni, Anton Francesco, *Disegno. Fac simile della edizione del 1549 di Venezia*, introduzione e commento critico a cura di M. Pepe, Electa, Milano 1970.
- [Doni, Anton Francesco], *Disegno del Doni, partito in più ragionamenti, ne' quali si tratta della scoltura et pittura*, Giolito, Venezia 1549.
- Dürer, Albrecht, *Schriflicher Nachlass*, hrsg. von H. Rupprich, I, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, Berlin 1956.
- [Elli, Angelo], *Specchio spirituale del principio, e fine della vita humana; diuiso e distinto in quindici ragionamenti et in cento cinquanta dubbi principali fatti tra'l maestro e suo discepolo in dialogo. Per il r.p. Frate Angelo Elli da Milano minor' osseruante da varij & diuersi dottori raccolto [...] nouamente posto in luce*, Policreto Turlini, Brescia 1599.
- [Elli, Angelo], *Specchio spirituale del principio et del fine della vita humana, distinto in quindici ragionamenti, et in cento, et cinquanta dubbi principali, con altri di nuovo aggiunti dall'istesso Autore, et sue resolutioni per lo R.P.F. Angelo Elli da Milano, Minor Osservante*, Angelo Righettini, in Trevigi 1619.
- Epistola illustr. et reverend. Ecclesiae principum Caroli Maur. Le Tellier, archiep. Ducis Remensis, Ludovici Antonii de Noailles, archiep. Parisiensis, Jacobi Benigni Bossuet, episc. Meldensis, Guidonis de Seve, epis. Attrebatensis, et Henrici Feydeau de Brou, episc. Ambianensis, ad Sanctissimum D.D. Innocentium P.P. XII contra librum cui titulus est: Nodus praedestinationis dissolutus, auctore Coelestino S.R.E. presbytero cardinali Sfondrato, typis mandatum Romae anno 1696*, Paris 1697 (riedita in *Correspondance de Bossuet*, VIII, Hachette, Paris 1914, pp. 151-172).
- Epistolae Pauli et aliorum apostolorum, cum actis per R.D. Thomam de Vio Caietanum cardinalm S. Xysti, ad Graecorum codicum fidem castigatae, et ad sensum literalem quam maximae accommodatae, maiore, quam hactenus unquam, diligentia emendatae, cum indice*, apud Gasparem a Portonariis, Lugduni 1556.
- Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes, II. Epistolae pontificiae de rebus in Concilio Florentino annis 1438-1439 gestis*, ed. G. Hofmann, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1944.
- Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes, III. Epistolae pontificiae de ultimis actis Concilii Florentinii annis 1440-1445 et de rebus post Concilium gestis annis 1446-1453*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1946.
- [Erasmus da Rotterdam], D.E. Roterodamus, *In Novum Testamentum ab eodem denuo recognitum, Annotationes, ingenti nuper accessione per autorem locupletatae*, Froben, Basileae 1519.

- [Erasmo da Rotterdam], *New Testament Scholarship. Annotations on Romans*, ed. by R.D. Sider, in *Collected Works of Erasmus*, v. 56, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1994.
- [Erasmo da Rotterdam], D.E. Roterodamus, *Novum Testamentum, in Opera Omnia emendatiora et auctiora ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata*, t. VI, cura et impensis Petri Vander Lugduni Batavorum 1705.
- [Erasmo da Rotterdam], *Novum Testamentum ab Erasmo recognitum*, III, *Epistolae Apostolicae (prima pars)*, ed. A.J. Brown, in *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, VI.3, Elsevier, Amsterdam-Boston et al. 2004.
- [Erasmo da Rotterdam], *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P.S. Allen, H.M. Allen, H.W. Garrod, in Typ. Clarendoniano, Oxonii 1906-1958.
- Ermengaud, Matfre, *Le Breviari d'amor suivi de sa lettre à sa soeur*, introduction et glossaire par G. Azaïs, Slatkine Reprints, Genève 1977 (réimpr. de l'éd. de Béziers-Paris, 1862-1881).
- [Ermengaud, Matfre], *Le Breviari d'amor de Matfre Ermengaud*, édité par P.T. Ricketts avec la collaboration de C.P. Hershon, tt. III-V, Brepols, Tournhout 2004.
- [Fausto di Riez], *Fausti episcopi de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio opus insigne, cum D. Erasmi Roterodami praefatione. Item Faustini episcopi ad Flaccillam imperatricem de Fide adversus Arianos, et de propositis quaestionibus Arianorum. Pervetustus uterque, sed iam primum in luce aediti*, Faber Emmeus, Basel 1528.
- Fausto di Riez, *La grazia*, Città Nuova, Roma 2004.
- Ficino Marsilio, *Theologia platonica de immortalitate animorum duo de viginti libris*, apud Aegidium Gorbinum, Parisiis 1559.
- Ficino Marsilio, *Epistolarum liber V* [1495], in Id., *Opera omnia*, rip. in fototipia a cura di M. Sancipriano, con presentazione di P.O. Kristeller, Bottega d'Erasmo, Torino 1959.
- [Ficino, Marsilio], *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino, tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, Giolito, Venezia 1546 (ed. anast. a cura di S. Gentile, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001).
- Ficino Marsilio, *Platonic Theology*, En. transl. by M.J.B. Allen with J. Warden, Latin text ed. by J. Hankins with W. Bowen, The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge-London 2001-2006.
- Ficino Marsilio, *Theologia platonica de immortalitate animorum duo de viginti libris*, apud Aegidium Gorbinum, Parisiis 1559.
- Francesca Romana, *Trattati latini di Giovanni Mattiotti*, ed. critica di A. Bartolomei Romagnoli, Città del Vaticano 1994.
- [Francesco da Buti], *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Alighieri*, per cura di C. Giannini, Nischi, Pisa



- 1858 (rist. anast.: Officine Grafiche Stianti, San Casciano in Val di Pesa 1989).
- [Franciscus monachus], *De orbis situ ac descriptione, ad reverendiss. D. archiepiscopum Panormitanum, Francisci, monachi ordinis Franciscani, epistola sane quam luculenta. In qua Ptolomaei, caeterorumque superiorum geographorum hallucinatio refellitur, aliaque praeterea de recens inventis terris, mari, insulis. De ditione papae Ioannis de situ paradisi, et dimensione miliarum ad proportionem graduum coeli, praeclare et memoratu digna recensetur*, excudebat Martinus Caesar, expensis honesti viri Rolandi Bollaert, Anversa 1527-1529.
- Frizzoli, Melchiorre, *Dialogo del l'anima: composto per il Ven. P.F. Melchionne da Parma, de l'Ordine de Frati minori. Et novamente corretto, e ristampato per opera del reverendo P.F. Raphaelle de Nobili, da Bologna, del medesimo Ordine osservantino, Opera bella, dilettevole, e devota*, Bologna 1538.
- Gabrielli, Giovanni Maria, *Dispunctio notarum quadraginta, quas scriptor anonymus card. Caelestini Sfondrati libro, cui titulus: Nodus praedestinationis dissolutus, inussit*, apud S. Noethum, Coloniae 1699.
- [Gelli, Giovan Battista], *Lecture edite e inedite di Giovan Battista Gelli sopra la Commedia di Dante*, raccolte per cura di C. Negroni, Bocca, Firenze 1887.
- Gerson, Jean, *In festo nativitatis B. Mariae virginis*, in Id., *Oeuvres complètes*, introduction, texte et notes par Mgr Glorieux, Desclée, Paris 1960-, vol. 5, pp. 344-362.
- Gilio, Giovan Andrea, *Dialogo nel quale si ragiona degli errori e degli abusi de' pittori circa l'istorie. Con molte annotazioni fatte sopra il Giudizio di Michelangelo et altre figure, tanto de la nova, quanto de la vecchia capella del Papa. Con la dichiarazione come vogliono essere dipinte le Sacre Imagini*, in *Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma*, a cura di P. Barocchi, Laterza, Bari 1961, vol. II.
- [Giordano da Pisa], *Prediche inedite del beato Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305*, pubblicate per cura di E. Narducci, Romagnoli, Bologna 1867.
- Góis, Damião de, *Fides, Religio, Moresque Aethiopum*, Ex officina Rutgeri Rescij, Lovanii 1540.
- Graziani, Antonio Maria, *De scriptis invita Minerva ad Aloysium fratrem libri XX, nunc primum editi cum adnotationibus Hieronymi Lagomarsini*, Florentiae 1745-1746.
- Gregorio Magno, *Moralium libri, sive expositio in librum b. Job (PL, 75, coll. 510-1162; 9-732)*
- Gregorio Magno, *Registri epistolarum libri I-XIV (PL, 77, coll. 441-1460)*.
- Gretser, Jacob, *De variis coelis lutheranis, zwinglianis, ubiquitariis, calvinianis. [...] Disputatio*, Ingolstadii 1612 (anche in Id., *Opera omnia aucta et illustrata*, Ratisbonae 1735, vol. V).

- Guibert de Nogent, *Autobiographie*, Les Belles Lettres, Paris 1981.
- Guido da Pisa, *Expositiones et Glose. Declaratio super "Comediam" Dantis*, a cura di M. Rinaldi, appendice a cura di P. Locatin, Salerno Editrice, Roma 2013.
- Guido da Pisa, *Expositiones et glose super Comediam Dantis or Commentary on Dante's Inferno*, edited with notes and introduction by V. Cioffari, State University of New York Press, Albany, N.Y., 1974.
- Guillaume d'Auvergne, *De vitiis et peccatis*, in Id., *Opera omnia*, apud Ludovicum Billaine, Orléans-Paris 1674.
- Herbestein S. v., *Commentari della Moscovia et parimente della Russia, et delle altre cose belle et notabili, composti già latinamente per il signor Sigismondo Libero barone in Herberstian, Neiperg et Guethnag, tradotti novamente di latino in lingua nostra vuolgare italiana*, Giovan Battista Pedrezzano, Venezia 1550.
- Histoire de la Mappede-Monde Papistique, en laquelle est declairé tout ce qui est contenu et pourtraict en la grande Table ou Carte de la Mappede-Monde, composée par M. Frangidelphe Escorche-Messes*, Imprimée en la ville de Luce Nouvelle, par Brifaud Chasse-Diables, 1567.
- [Holstenius, Luca], *Passio sanctarum martyrum Perpetuae et Felicitatis. Prodit nunc primum e ms codice sacri Casinensis monasterii opera & studio Lucae Holstenii [...] Notis ejus posthumis adjunctis*, Typis Jacobi Dragondelli, Romae 1663.
- [Hubbocke, William], *An Apologie of Infants in a Sermon Proving by the Revealed Will of God, that Children Prevented by Death of their Baptisme, by Gods Election, May be Saved. By W.H. preacher in the Tower of London*, Seene and allowed by Authoritie, printend by the Wido-we Orwin for Thomas Man, London 1595.
- Iacomo della Lana, *Commento alla "Commedia"*, a cura di M. Volpi, con la collaborazione di A. Terzi, Salerno Editrice, Roma 2009.
- Infessura, Stefano, *Diario della Città di Roma*, nuova ed. a cura di O. Tommasini, Istituto storico italiano, Roma 1890.
- Isidoro di Siviglia, *Etimologie o origini*, a cura di A. Valastro Canale, Utet, Torino 2004.
- [Landino Cristoforo], *Comento di Christophoro Landino fiorentino sopra la Comedia di Danthe Alighieri poeta fiorentino*, Nicolò di Lorenzo della Magna, Firenze 1481.
- Landino Cristoforo, *Comento sopra la Comedia*, a cura di P. Procaccioli, Salerno Editrice, Roma 2001.
- Laude drammatiche e rappresentazioni sacre*, a cura di V. De Bartholomaeis, Le Monnier, Firenze 1943.
- Laurentius, Iacobus, *Fabula papistica infernalis tripartita. Hoc est, doctrina ecclesiae romanae de tribus fictitiis locis infernalibus, Purgatorio, Limbo Puerorum et Limbo Patrum*, sumptibus Henrici Laurentii Bibliopolae Amsteladensis, Amsterdam 1632.
- Leibniz, G.W., *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [1710], chronologie et introduction par J. Brunschwig, Garnier-Flammarion, Paris 1969.

- [Lens, Jean de], *De fidelium animarum purgatorio, libri duo. De limbo patrum, liber tertius. Authore Ioanne Lensaeo Belliolano, Sacrae Theologiae Lovanii Regio Professore, Ioannes Masius, suis et Petri Fabri Bibliopolae sumptibus, Lovanii 1584.*
- Libro (Il) di ricordanze dei Corsini (1362-1457)*, a cura di A. Petrucci, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1965, ("Fonti per la Storia d'Italia pubblicate dall'Istituto storico italiano per il Medioevo", n. 100).
- Luther, Martin, *Vorlesungen über 1. Mose*, Kap. 25, 7-10 in Id., *Werke*, band 43, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1912.
- Lutz, J., Perdrizet, P., *Speculum humanae salvationis, texte critique, traduction inédite de Jean Mielot (1448). Les sources et l'influence iconographique principalement sur l'art alsacien du XIVe siècle. Avec la reproduction, en 140 planches, du Manuscrit de Sélestat, de la série complète des vitraux de Mulhouse, de vitraux de Colmar, de Wissembourg etc.*, Meininger-Beck, Mulhouse-Leipzig 1907.
- Machiavelli, Niccolò, *Opere letterarie*, a cura di L. Blasucci, Adelphi, Milano 1964.
- Malvenda, Thomas, *De paradiso voluptatis, quem scriptura sacra Genesis secundo et tertio capite describit commentarius*, Ex Typographia Alfonsi Ciacconi, apud Carolum Vuillietum, Romae 1605.
- Mamachi, Tommaso Maria, *De animabus justorum in sinu Abrahae, ante Christi mortem, expertibus beatae visionis Dei libri duo*, ex Typographia Palladis, excudebat Marcus Plearini, Romae 1766.
- [Maramauro, Guglielmo], *Expositione sopra l'Inferno di Dante Alligieri*, a cura di P.G. Pisoni e S. Bellomo, Antenore, Padova 1998.
- Marangoni, G., *L'ammirabile conversione di S. Disma, detto volgarmente il Buon Ladrone che fu crocifisso con nostro Signore Gesù Cristo spiegata con i sentimenti de' SS. Padri, e Dottori della Chiesa in due libri*, Giovanni Zempel, Roma 1741.
- [Maria de Agreda], *Mystica Civitas Dei, miraculum ejus Omnipotentiae et Abyssus gratiae Historia Divina, et vita Virginis Matris Dei, Reginae et Dominae nostrae SS. Mariae reparatricis culpae Evae et conciliatricis gratiae in his ultimis saeculis ab hac ipsa Domina manifestata ancillae suae sorori Mariae de Jesu, abbatissae conventus Immacolatae Conceptionis in Urbe Agredana, provinciae Burgensis Regularis observantiae seraphici patris S. Francisci, ad novam mundi lucem, ecclesiae catholicae laetitiam, et mortalium fiduciam, ex hispanico et italico idiomate una cum annotationibus recens in Latinus fideliter translata, atque in Tres partes divisa, Pars secunda*, apud Joannem Casparum Bencard, Augusta Vindeli. et Dilingae 1719.
- [Marina de Escobar], *Flores gratiarum ex Topiario vitae, ac virtutum venerabilis virginis Marinae de Escobar collecti et descripti a p. Joanne Kraus soc. Jesu*, typis J.C. Bencard, Dilingae 1708.
- Masini, Antonio, *Bologna perlustrata terza impressione notabilmente accresciuta, in cui si fa mentione ogni giorno in perpetuo delle fontioni sacre, e profane di tutto l'anno. Delle chiese, [...] de' santi, [...] de i*

- vangeli della Quaresima, delle domeniche di tutto l'anno, e delle benedictioni papali celebrate in Bologna. De' pittori, scultori, architetti, [...] Delle donne illustri nelle lettere, [...] Il tutto sotto indici copiosisimi*, per l'erede di Vittorio Benacci, in Bologna 1666.
- Mattiotti, Giovanni, *Il dialetto romanesco del Quattrocento: il manoscritto quattrocentesco di G. Mattiotti narra i tempi, i personaggi, le "visioni" di Santa Francesca Romana, compatrona di Roma*, a cura di G. Carpaneto, Nuova Editrice Spada, Roma 1995.
- [Mazzei, Filippo], *Memorie della vita e delle peregrinazioni del fiorentino Filippo Mazzei*, Tipografia della Svizzera italiana, Lugano 1845-1846.
- Medieval Gospel (The) of Nicodemus. Text, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, ed. by Z. Izydorczyk, *Medieval and Renaissance Texts and Studies*, Tempe, Az., 1997.
- Memorie istoriche riguardanti le feste solite farsi in Firenze per la natività di San Giovanni Batista protettore della città e dominio fiorentino, raccolte, e con annotazioni illustrate da Gaetano Cambiagi custode delle due pubbliche librerie Magliabechi e Marucelli, e ministro della stamperia di S.A.R.*, in Firenze, nella Stamperia Granducale, 1766.
- Milton, John, *Paradise Lost*, ed. with an introduction and notes by J. Leonard, Penguin Classics, London 2000.
- Nadal, Jerónimo, *Imágenes de la historia evangélica*, con un estudio introductorio por A. Rodríguez G. de Ceballos, S.I., El Albir, Barcelona 1975.
- [Nadal, Jerónimo], *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in Sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur cum evangeliorum concordantia historiae integritati sufficienti*, Accessit et index historiam ipsam evangelicam in ordinem temporis vitae Christi distribuens, secunda editio, auctore Hieronymo Natali Societas Jesu Theologo, Antverpiae excudebat Martinus Nutius, Anno Domini 1595 (comprendente anche *Evangelicae historiae imagines ex ordine evangeliorum, quae toto anno in missae sacrificio recitantis, in ordinem temporis vitae Christi digestae*. Auctore Hieronymo Natali Societatis Iesu theologo, Antverpiae Anno domini 1596).
- Nicolaus de Lyra, *Postilla super totam Bibliam*, Strassburg 1492 (ed. anast.: Minerva, Unveränderter Nachdruck, Frankfurt am Main 1971).
- Paesi nuovamente ritrovati et Novo Mondo da Alberico Vesputio Florentino intitolato*, stampato in Milano con la impensa de Io. Iacobo et fratelli da Lignano, et diligente cura et industria de Ioanne Angelo Scinzenzeler, 1508, a dì 17 de novembre, cap. 134, facsimile, Princeton University Press, Princeton 1916.
- Passione (La) di Gesù Cristo. Rappresentazione Sacra in Piemonte nel secolo XV*, edita da V. Promis, Fratelli Bocca Editori, Torino 1888.
- Passione (La) di Revello. Sacra rappresentazione quattrocentesca di ignoto piemontese*, a cura di A. Cornagliotti, Centro studi piemontesi, Torino 1976.

*Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* (PL, 3).

Pelaez, M., *Visioni di s. Francesca Romana. Testo romanesco del secolo XV riveduto sul codice originale con appunti grammaticali e glossario*, "Archivio della Società Romana di Storia Patria", vol. XIV, fasc. I-II, 1891, pp. 365-409.

Petrus Comestor, *Historia scholastica* (PL, 198).

[Petrus de Palude], *Preclarissimi doctoris domini Petri de Palude ordinis predicatorum patriarche ierosolymitani Tertium scriptum super Tertium sententiarum*, Claudio Chavallon, Paris 1517.

[Pezzi, Lorenzo], *La vigna del signore nella quale si dichiarano i santissimi sacramenti, et si descrivono il paradiso, il limbo, il purgatorio et l'inferno. Del R. D. Lorenzo Pezzi da Colonia, scritta da lui in lingua italiana, et ampliata dalla sua latina. Con le figure in rame del vecchio, et del nuovo testamento*, appresso Girolamo Porro, in Venezia MDLXXXIX.

Pico della Mirandola, Giovanni, *Heptaplus. De septiformi sex dierum geneseos enarratione ad Laurentium Medicem* (ed. 1489), in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942 ("Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano", 1).

[Pietro Alighieri], *Il Commentarium di Pietro Alighieri nelle redazioni ahburnhamiana e ottoboniana*, a cura di R. Della Vedova, M.T. Silvotti, Olschki, Firenze 1978.

[Pietro Alighieri], *Comentum super poema Comedie Dantis. A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's "Commentary on Dante's 'Divine Comedy'"*, a cura di M. Chiamenti, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, Az., 2002.

[Pietro Alighieri], *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoe-dian Commentarium nunc primum in lucem editum ...*, curante di Vincenzo Nannucci, Piatti, Florentiae 1845.

Pietro Lombardo, *Commentaria in Psalmos* (PL, 191).

Pietro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971.

Pighius, Albertus, *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatarum, et quibus nunc potissimum exagitur Christi fides et religio, diligens, et luculenta explicatio. Per Albertum Pighium Campensem. Cuius cuiuscunque tandem fidei fueris, legisse non p-enitebis. Singularum controversiarum capita, versa pagella indicabit, ex officina Melchioris Novesiani, Coloniae 1545.*

Politi, Ambrogio Catarino, *De statu futuro puerorum sine sacramento decedentium*, in Id., *Opuscula*, apud Mathiam Bonhomme, Lione 1542.

*Pompe et cerimonie celebrate nella inclita cipta di Fiorenza nella festività del precursore Iohanni Baptista l'anno 1514*, ser Antonius Dominici de Tubinis, Florentiae 1514.

*Processi (I) inediti per Francesca Bussa dei Ponziani (Santa Francesca*

- Romana*). 1440-1453, a cura del p.d. P.T. Lugano, abate O.S.B., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1945.
- Professio Fidei ad Babylonis Patriarcham missam*, in *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam nunc majori ex parte primum editae historicisque adnotationibus illustratae*, cura et studio Samuelis Giamil, Loescher, Roma 1902, pp. 164-168.
- Raynaud, Théophile, S.J., *De Ortu infantium contra naturam per sectionem caesaream, tractatio qua reliqui item conscientiae nodi ad matrem alvo gerentem [...] Accessit discussio erroris popularis de communione pro mortuis*, sumpt. G. Boissat et sociorum, Lugduni 1637.
- Registre (Le) d'inquisition de Jacques Fournier (évêque de Pamiers), 1318-1325*, traduit et annoté par J. Duvernoy, préface de E. Le Roy Ladurie, Mouton, Paris-La Haye-New York 1978.
- Rémond, Florimond de, *Historia de ortu, progressu, et ruina haereseon huius saeculi [...] e gallica Lingua in Latinam conversa*, apud Gerhardum Grevenbruch, Coloniae 1614.
- Rémond, Florimond de, *Synopsis omnium huius temporis controversiarum, tam inter Lutheranos, Calvinistas, quam alios plurimos, sive historia memorabilis de ortu, progressu ac ruinis haeresum XVI saeculi*, Schlebusch, Coloniae 1717.
- Richa, Giuseppe, S.J., *Notizie istoriche delle chiese fiorentine divise ne' suoi Quartieri*, t. I, Viviani, Firenze 1754 (rist. anast.: Multigrafica, Roma 1989).
- Roa, Martino de, *Estado de los bienaventurados en el cielo. De los niños en el limbo. De los condenados en el infierno y de todo este Universo después de la resurrección i juicio universal*, Francisco de Lyra, Sevilla 1624.
- Roa, Martino de, *Stato dell'anime del Purgatorio, de' beati in cielo, de' fanciulli nel limbo, de' dannati nell'inferno, e di tutto l'universo dopo della resurrezione, e del giudicio universale del padre Martino de Roa della compagnia di Gesù...*, Giacomo Turrini, Venezia 1666.
- Rocca, Angelo, *Bibliotheca Apostolica Vaticana a Sixto 5. pont. max. in splendidiorem, commodioremq. locum translata [...] commentario variarum artium, ac scientiarum materiis curiosis, ac difficillimis, scituq. dignis refertissimo, illustrata, ex typographia Apostolica Vaticana*, Roma 1591.
- Rosaccio, Giuseppe, *Teatro del cielo e della terra, nel quale si narra brevemente del Centro, e dove sia [...] opera curiosa, et degna d'ogni elevato spirito*, Vincenzo Sabbio, Brescia 1596.
- de' Rossi, Tribaldo, *Ricordanze*, 12, in *Delizie degli Eruditi toscani*, a cura di I. di San Luigi, Cambiagi, Firenze 1786, vol. XXII.
- Rufino di Concordia, *Expositio symboli*, in Id., *Scritti vari*, a cura di M. Simonetti, Città Nuova, Roma 2000 ("Scrittori della Chiesa di Aquileia, V/2").
- Sabba da Castiglione, *Ricordi, ovvero amaestramenti da mons. Sabba da*

- Castiglione Cavalier Gerosolimitam ne i quali con prudenti, et christiani discorsi si ragiona di tutte le materie honorate, che si ricercano ad un vero gentiluomo*, Domenico Farri, Venezia 1573.
- Sacre rappresentazioni per le fraternite d'Orvieto nel Cod. Vitt. Em. 528 (saec. XIV-XV)*, "Bolletino della R. Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", n. 19 app. 5, Perugia 1916.
- Saggio di un poema inedito intitolato Anima Peregrina estratto da un codice della libreria del Convento di S.M. Novella dal p. Vincenzo Fineschi, archivista del medesimo convento*, Francesco Moücke, in Firenze 1782.
- Sarpi, Paolo, *Istoria del Concilio Tridentino*, Sansoni, Firenze 1982.
- Savonarola, Girolamo, *Prediche sopra Ezechiele*, a cura di R. Ridolfi, Belardetti, Roma 1955.
- Savonarola, Girolamo, *Triumphus crucis. Testo latino e volgare*, a cura di M. Ferrara, Belardetti, Roma 1961.
- Seripando, Girolamo, *De peccato originali* e Id., *De concupiscentia*, in CT, XII, pp. 541-553.
- Seripando, Girolamo, *Diarium de vita sua. 1513-1562*, ed. ac notis instruxit David Gutiérrez, O.S.A., "Analecta Augustiniana", vol. XXVI, 1963, pp. 177-178.
- Serra, Julio, *Procesos en la Inquisición de Toledo (1575-1610). Manuscrito de Halle*, Editorial Trotta, Madrid 2005.
- Seyssel, Claude de, *De divina providentia tractatus*, R. Chauldiere, Paris 1520.
- [Sfondrati, Celestino], *Nodus praedestinationis ex sacris litteris, doctrinae SS. Augustini, et Thomae, quantum Homini licet, dissolutus auctore Coelestino S.R.E. presbytero cardinali Sfondrato, typis Jo. Jacobi Komarek Boëmi prope SS. Vincentium et Anastasium in Trevio*, Roma 1696.
- Sforza Pallavicino, Pietro, *Istoria del Concilio di Trento scritta dal padre [...], illustrata con annotazioni da Francescantonio Zaccaria*, Faenza 1792-1796.
- Sibilla Bartolomeo, *Speculum peregrinarum quaestionum [...] illustri principi Alphonso de Aragonia invictissimo duci Calabriae dedicatum est*, Roma 1493.
- Sibilla Bartolomeo, *Speculum peregrinarum quaestionum [...] in quo de animabus, de coelo, Inferno, Purgatorio, De Angelis bonis, ac malis, Deque hominibus, necnon de aliis scitu dignissimis (variis quaestionibus, per tres Decades) pertractatur. Multis imprimis mendis castigatum, et variis Additionibus F. Raffaelis Maffei Veneti Servitae Illustris redditum. Cum indice quaestionum, et rerum memorabilium, nuper emissio*, apud Ioan. Antonium Bertanum, Venetiis 1575.
- [Sibilla, Bartolomeo, Trithemius, Johannes, Tostado, Alonso], *Otium theologicum tripartitum sive amaenissimae disputationes de Deo, intelligentiis, animabus separatis, earumque varis receptaculis, trium magnorum authorum. Bartholomaei Sibyllae, Ioannis Trithemii, Alphonsi Tostati, singularis eruditionis variaeque lectionis plenissi-*

- mae opusculis, comprehensae. Ad reverendum in Christo Patrem ac Dominum D. Ioannem Abbatem Marchianensem, ex typographia Balthazaris Belleri, Douai 1621.*
- Sonnus, Franciscus, *Demonstrationum religionis christianae ex verbo Dei libri tres, Francisco Sonnio theologo episcopo Buscoducensi auctore, ab ipso denuo recogniti et locupletati, apud Guliel. Rovillium, Lione 1564.*
- [Soto, Domingo de], *Fratris Dominici Soto segobiensis theologi ordinis praedicatorum ad sanctum Concilium Tridentinum, De natura et gratia, apud Iuntas, Venetiis 1547.*
- Specimen historiae opinionum de sorte infantium sine baptismo mortuorum quod una cum positionibus ex theologia universa. praeside Georgio Franc. Wiesner, ss. th d. reverendiss. ac celsiss. principis, episcopi Bamberg, et Wirceburg, Franc. or. Ducis in regimine ecclesiastico consilii. theologiae dogmaticae ac sacrar. linguarum in alma Wirceb. universitate prof. p. et ord. pro consequendo licentiatu theologici honore publico eruditorum tentamini submittit Carolus Ioseph Casimir. Leonard. Aloys Sartorius, wirceburgensis, philosophiae doctor, insignis ecclesiae collegiatae ad s. Petrum Frideslariae canonicus, auctor et respondens Wirceburgi in auditorio theologico die XXII novemb. 1784 horis ante et post meridiem consuetis, typis Francisci Ernesti Nitribitt, Würzburg 1784.*
- Speculum humanae salvationis. Codex Cremifanensis 243 des Benediktinerstiftes Kremsmünster, Kommentar von W. Neumüller, O.S.B., Adeva, Graz 1997.*
- Suárez, Francisco, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae tomus secundus. Mysteria vitae Christi, et utriusque adventus ..., editio postrema, ab ipso autore recognita et a mendis quibus antehac scatebat, expurgata, H. Cardon, Lione 1614.*
- Suárez, Francisco, *De Sacramentis pars prima. Disputationes de Sacramentis in genere, de Baptismo, de Confirmatione, de Eucharistia et Missae Sacrificio complectens, operum tomus decimus octavus, ex typographia Balleoniana, Venetiis 1747.*
- Testa, Francesco, *Elementi della Dottrina Cristiana esposti in lingua siciliana ad uso della Diocesi di Monreale, in Monreale 1764.*
- Tischendorf, C., *Evangelia apocrypha, Avenarius et Mendelssohn, Lipsiae 1853.*
- Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis, textum Parmae 1856 editum ac automato traslatum a R. Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit (Corpus Thomisticum).*
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae, ed. P. Caramello, Marietti, Torino 1976.*
- [Tommaso d'Aquino], *Divi Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis fratrum praedicatorum Opera omnia gratiis privilegiisque Pii V Pont. Max. typis excusa, Bladus, Roma 1570-1571.*
- [Tommaso d'Aquino], *Tertia pars Summae theologiae a quaestione LX ad*



- quaestionem XC ad codices manuscriptos vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum [...]* cura et studio Fratrum eiusdem ordinis, Ex typographia polyglotta S.C. de propaganda fide, Romae 1906 (*Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. XII).
- Vangeli apocrifi (I), a cura di M. Craveri, Einaudi, Torino 2005 (I ed. 1969).
- [Varchi, Benedetto], *Orazione funerale di M. Benedetto Varchi fatta, e recitata da lui pubblicamente nell'essequie di Michelagnolo Buonarroti in Firenze, nella chiesa di San Lorenzo*, Giunti, Firenze 1564.
- Vasari, Giorgio, *La vita di Michelangelo nelle redazioni del 1550 e del 1568*, a cura di P. Barocchi, Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli 1962.
- Vasari, Giorgio, *Le vite* (1550), Einaudi, Torino 1986.
- Vasari, Giorgio, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, a cura di R. Bettarini, P. Barocchi, Sansoni, Firenze 1966- [dal 1976 S.P.E.S.].
- [Vasari, Giorgio], *Le opere di Giorgio Vasari pittore e architetto aretino*, con note di G. Masselli, Passigli, Firenze 1832-1838.
- Vicent Ferrer, *Sermons*, versió a cura de X. Renedo i Ll. Cabré, Teide, Barcelona 1993.
- [Vigor, Simon], *Sermons catholiques sur le Symbole des Apotres, et sur les Evangiles des Dimanches et festes de l'Advent, faits en l'Eglise S. Merry à Paris, par feu de bonne memoire Maistre Simon Vigor, docteur en theologie, n'agueres Archevesque de Narbonne, et predicateur du Roy, ensemble Quatre Sermones de mesme autheur touchans le Purgatoire asuquels la perverse doctrine et opinon des Calvinistes et autres heretiques de ce temps; est subtilement renversée, reveuz par Maistre Jean Cristi, docteur en la faculté de Theologie à Paris et chanoine theologal à Nantes: et par luy repurgez exactement des fautes qui estoient en la precedent edition*, chez Gabriel Buon au clos Bruneau, à Paris 1588.
- Viguier, Jean, *Institutiones ad christianam theologiam*, Venezia 1584 (II ed.).
- [Vincent de Beauvais], *Speculum quadruplex sive speculum maius*, Adva, Graz 1964-1965.
- [Vincenzo da Padova], *Opera del veneran. p.f. Vincenzo de Padova del Santo*, Francesco Rampazzetto, Venezia 1580.
- Wilson, A., Lancaster Wilson, J., *A Medieval Mirror. Speculum humanae salvationis, 1324-1500*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-New York 1984.
- Zanetti, Antonio Maria, *Della pittura veneziana e delle opere pubbliche de' veneziani maestri*, Albrizzi, Venezia 1771 (ed. anast., Filippi, Venezia 1972).
- Zwingli, Ulrich, *Christianae Fidei brevis et clara Expositio*, Tiguri 1536.

Zwingli, Ulrich, *Werke*, 1. vollständige Ausg., durch M. Schuler, J. Schulthess, F. Schulthess, Zürich 1828-1842.

## Studi

- Acidini Luchinat C., *Taddeo e Federico Zuccari fratelli pittori del Cinquecento*, Jandi Sapi, Milano-Roma 1998.
- Affreschi ferraresi restaurati ed acquisizioni per la Pinacoteca nazionale di Ferrara*, cat. mostra Ferrara, Palazzo dei Diamanti, 1973-1974, a cura di E. Riccòmini, Soprintendenza alle Gallerie di Bologna, Bologna 1973.
- Alger W.R., *The Destiny of the Soul: A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, Boston 1880.
- Algeri G., De Floriani A., *La pittura in Liguria. Il Quattrocento*, Carige, Genova 1991.
- Almond Ph.C., *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Amy M.J., *The Dating of Michelangelo's St. Matthew*, "The Burlington Magazine", CXLII, n. 1169, agosto 2000, pp. 493-496.
- Anderson J., *Giorgione. Peintre de la "Brièveté Poétique"*. *Catalogue Raisonné*, Éditions de la Lagune, Paris 1996.
- Andrea Mantegna, ed. by J. Martineau *et al.*, cat. mostra London, Royal Academy of Arts; New York The Metropolitan Museum of Art, Olivetti-Electa, Milano 1992.
- Andrea Mantegna e l'incisione italiana del Rinascimento nelle collezioni dei Musei Civici di Pavia, cat. mostra, 2003-2004, Electa, Milano 2003.
- Andrey I., *Les statues du commandeur: essai de reconstitution des retables gothiques de l'église Saint-Jean à Fribourg*, in *Hommage à Marcel Grandjean: des pierres et des hommes*, Lausanne 1995, pp. 191-216.
- Aquino L., *La camera di Lodovico de Nobili opera di Francesco del Tasso e qualche precisazione sulla cornice del tondo Doni*, "Paragone. Arte", a. LVI, s. III, n. 59, gennaio 2005, pp. 86-101.
- Arasse D., *Saint Bernardin ressemblant: la figure sous le portrait*, in Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano, Siena, 17-20 aprile 1980, a cura di D. Mafferi, P. Nardi, Accademia senese degli Intronati, Siena 1982, pp. 311-332.
- Arcangeli A., *Davide o Salomè? Il dibattito europeo sulla danza nella prima età moderna*, Fondazione Benetton Studi Ricerche-Viella, Treviso-Roma 2000.
- Ariès Ph., *Le purgatoire et la cosmologie de l'Au-delà*, "Annales ESC", 38, 1, 1983, pp. 151-157.
- Arnold C., *Die Römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558-1601). Grenzen der theologischen Konfessionalisierung*, Schöningh, Paderborn 2008.

- Asso C., *Erasmus e il battesimo. Materiali di lavoro e spunti di riflessione, in Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prosperi, Scuola Normale Superiore, Pisa 2006, pp. 255-311.
- Atwell R.R., *From Augustine to Gregory the Great: an Evaluation of the Emergence of the Doctrine of Purgatory*, "The Journal of Ecclesiastical History", vol. 38, n. 2, aprile 1987, pp. 173-186.
- Badaloni N., *Tommaso Campanella*, Feltrinelli, Milano 1965.
- Balbarini C., *L'"Inferno" di Chantilly. Cultura artistica e letteraria a Pisa nella prima metà del Trecento*, Salerno Editrice, Roma 2011.
- Balbarini C., *Per un'esegesi figurativa della Commedia: il commento di Guido da Pisa all'Inferno illustrato da Francesco Traini e la cultura artistica e letteraria pisana della prima metà del Trecento*, Università di Pisa, Dipartimento di Storia delle Arti, Dottorato in Storia delle Arti visive e dello Spettacolo, 2005.
- Baldissin Molli G., *Problemi iconografici del San Bernardino di Andrea Mantegna*, "Il Santo", XXXVIII, 1998, pp. 313-330.
- Barbi M., *Problemi di critica dantesca*, Sansoni, Firenze 1975, vol. I (1893-1918).
- Bargellini P., Guarnieri E., *Le strade di Firenze*, vol. IV, Bonecchi, Firenze 1978.
- Barocchi P., *La storia della Galleria e la storiografia artistica*, in *Gli Uffizi. Quattro secoli di una galleria*, Atti del convegno internazionale di studi, Firenze 20-24 settembre 1982, a cura di P. Barocchi, G. Ragionieri, Olschki, Firenze 1983.
- Barocchi P., Gaeta Bertelà G., *Collezionismo mediceo e storia artistica. I. Da Cosimo I a Cosimo II, 1540-1621*, S.P.E.S., Firenze 2002.
- Barolsky P., *Michelangelo's Doni Tondo and the Worshipful Beholder*, "Source", XXII, n. 3, 2003, pp. 8-11.
- Barolsky P., *What Are We Reading when We Read Vasari?*, "Source", XXII, n. 1, 2002, pp. 33-35.
- Barone G., *L'immagine di Santa Francesca Romana nei processi di canonizzazione e nella vita in volgare*, in *Una santa tutta romana. Saggi e ricerche nel VI centenario della nascita di Francesca Bussa dei Pontiziani (1384-1984)*, a cura di G. Picasso, L'Ulivo, Monte Oliveto Maggiore 1984, pp. 57-69.
- Bartalini R., *Su Simone Mosca, Jean Mone e la tomba di Ferry Carondelet*, "Prospettiva", 71, 1993 (1994), pp. 53-58.
- Bartocchetti V., *Le fonti della visione di S. Francesca Romana*, "Rivista storica benedettina", 13, 1922, pp. 13-40.
- Bartoli R., *Biagio d'Antonio*, Federico Motta, Milano 1999.
- Baruffaldi G., *Vite de' Pittori e Scultori Ferraresi*, con annotazioni di G. Boschini, Ferrara 1844.
- Baschet J., *Les justices de l'Au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècle)*, École française de Rome, Roma 1993.
- Bauchham R., *Descents to the Underworld*, in *The Anchor Bible Dictionary*

- ry, a cura di D.N. Freedman, vol. II, Doubleday, New York *et al.* 1992.
- Bäuerle a Neukirch M., O.M. Cap., *De Baptismo in voto quoad infantes praemorientes parentum piorum*, "Estudis Franciscans", 1934, 46, I-II, pp. 16-31.
- Baun J., *The Fate of Babies Dying Before Baptism in Byzantium*, in D. Wood (ed.), *The Church and Childhood*, Papers read at the 1993 Summer Meeting and the 1994 Winter Meeting of The Ecclesiastical History Society, Blackwell Publishers, 1994, pp. 115-125.
- Baxandall M., *Giotto e gli umanisti. Gli umanisti osservatori della pittura in Italia e la scoperta della composizione pittorica, 1350-1450*, Jaca Book, Milano 1994 [1971].
- Baxandall M., *Patterns of Intention. On the Historical Explanation of Pictures*, Yale University Press, New Haven 1985.
- Bayerische Staatsgemäldesammlungen, Alte Pinakothek*, Edition Lipp, München 1986.
- Bec C., *Les marchands écrivains: affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, Mouton, Paris-La Haye 1967.
- Beiting C., *The Third Place: Augustine, Pelagius and the Theological Roots of the Idea of Limbo*, "Augustiniana", 48, 1998, pp. 5-30.
- Belloso L., *Michelangelo pittore*, Sansoni, Firenze 1970.
- Belting H., *La vera immagine di Cristo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Beltrán de Heredia V., O.P., *Domingo de Soto, O.P. Estudio biográfico documentado*, Ap. 17, Salamanca 1960, pp. 163, 166-167.
- Benjamin W., *Il dramma barocco tedesco*, trad. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1971.
- Bensi P., Montiani Bensi M.R., *L'iconografia della Croce Vivente in ambito emiliano e ferrarese*, "Musei Ferraresi. Bollettino Annuale", 13/14, 1983-1984, pp. 161-182.
- Berengo Morte A., *San Bernardino da Siena a Padova*, "Le Venezie francescane", XVI, 1949, pp. 140-143.
- Berenson B., *Pitture italiane del Rinascimento*, Phaidon-Sansoni, London-Firenze 1958.
- Berenson B., *The Drawings of the Florentine Painters*, amplified edition, University of Chicago Press, Chicago 1938 (I ed. London 1903).
- Beretta F., *L'Archivio della Congregazione del Sant'Ufficio: bilancio provvisorio della storia e natura dei fondi d'antico regime*, in *L'inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, Atti del Seminario internazionale, Montereale Valcellina, 23-24 settembre 1999, a cura di A. del Col, G. Paolin, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2000, pp. 119-144.
- Bernstein A.E., *Esoteric Theology: William of Auvergne on the Fires of Hell and Purgatory*, "Speculum", 57, 3, 1982, pp. 509-531.
- Bertini A., *Michelangelo fino alla Sistina*, Einaudi, Torino 1942 ("Biblioteca d'arte diretta da Carlo L. Ragghianti", 3).
- Betta E., *Animare la vita: disciplina della nascita tra medicina e morale nell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 2006.

- Bieder W., *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi*, Zürich 1949.
- Bisogni F., *Per un census delle rappresentazioni di S. Bernardino da Siena nella pittura in Lombardia, Piemonte e Liguria fino agli inizi del Cinquecento*, Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano, Siena, 17-20 aprile 1980, a cura di D. Mafferi, P. Nardi, Accademia senese degli Intronati, Siena 1982, pp. 373-392.
- Blanckenhagen P.H. von, *Die Ignudi der Madonna Doni*, in *Festschrift für Gerhard Kleiner zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag am 7. februar 1973*, a cura di H. Keller, J. Kleine, Ernst Wasmuth, Tübingen 1976, pp. 205-214.
- Bloch M., *La vita d'oltretomba del re Salomone* [1925, 1963], in *Storici e Storia*, a cura di É. Bloch, Einaudi, Torino 1997, pp. 185-209.
- Bock E., *Florentinische und venezianische Bilderhamen aus der Zeit der Gotik und Renaissance*, Bruckmann, München 1902.
- Borea E., *Stampe da modelli fiorentini nel Cinquecento*, in *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del Cinquecento. Il Primato del disegno*, Edizioni Medicee, Firenze 1980, pp. 227-286.
- Borgo L., *The Problem of the Ferry Carondelet Altar-piece*, "The Burlington Magazine", 113, n. 820, 1971, pp. 362-371.
- Borinsky K., *Die Rätsel Michelangelos. Michelangelo und Dante*, Georg Müller, München-Leipzig 1908.
- Boschi Rotiroti M., *Codicologia trecentesca della Commedia. Entro e oltre l'antica vulgata*, Viella, Roma 2004.
- Boskovits M., *In margine alla bottega di Agnolo Gaddi*, "Paragone. Arte", a. XXX, 1979, n. 355, pp. 54-62.
- Bossy J., *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Einaudi, Torino 1998, pp. 3-58.
- Bossy J., *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, "Past and Present", n. 47, 1970, pp. 51-70.
- Bottari G., Ticozzi S., *Raccolta di lettere sulla pittura, scultura ed architettura*, III, Silvestri, Milano 1822.
- Botticelli e Filippino. *L'inquietudine e la grazia nella pittura fiorentina del Quattrocento*, cat. mostra, Paris, Musée du Luxembourg-Firenze, Palazzo Strozzi, Skira, Milano 2004.
- Boucher J., *Simon Vigor*, in *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, a cura di A. Jouanna et al., Paris 1998, pp. 1361-1363.
- Brandt R., *D'Artagnan o il quarto escluso: su un principio d'ordine della storia culturale europea: 1, 2, 3/4*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Bredero A.H., *Le Moyen-Âge et le Purgatoire*, "Revue d'Histoire Ecclésiastique", LXXVIII, n. 2, 1983, pp. 429-451.
- Bremmer J.N., *The Rise and Fall of the Afterlife*, Routledge, London-New York 2002.
- Brière M.L. de la, Maulde M. de, *Dépêches de Ferry Carondelet, procureur en cour de Rome (1510-1513)*, "Bulletin Historique et Philologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques", année 1895, pp. 98-134.
- Brilli E., *I romani virtuosi del Convivio. Lettori e modalità di lettura del*

- De Civitate Dei di Agostino nei primi anni del Trecento, in *Il Convivio di Dante*, a cura di J. Bartuschat, A. Robiglio, Longo, Ravenna 2015, pp. 135-156.
- Brown P., *Augustine of Hippo. A Biography*, a new edition with an epilogue, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2000.
- Brown P., *Vers la naissance du Purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Age*, "Annales HSS", 52, n. 6, 1997, pp. 1247-1261 (poi ampliato e modificato in *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, ed. by C. Walker Bynum, P.H. Freedman, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2000, pp. 41-59).
- Brunner M., *Die Illustrierung von Dantes Divina Commedia in der Zeit der Dante-Debatte (1570-1600)*, Deutscher Kunstverlag, München-Berlin 1999.
- Burckhardt J., *Il Cicerone. Guida al godimento delle opere d'arte in Italia* (1855), Sansoni, Firenze 1952.
- Bury M., *The "Triumph of Christ", after Titian*, "The Burlington Magazine", vol. 131, n. 1032, 1989, p. 192.
- Buzzegoli E., *Relazione sul restauro del dipinto*, in *Il Tondo Doni di Michelangelo e il suo restauro*, Centro Di, Firenze 1985 ("Gli Uffizi. Studi e Ricerche", 2).
- Caglioti F., *L'Amore-Attis di Donatello, caso esemplare di un'iconografia "d'autore"*, in *Il ritorno d'Amore. L'Attis di Donatello restaurato*, cat. mostra Firenze, Museo nazionale del Bargello a cura di B. Paolozzi Strozzi, S.P.E.S., Firenze 2005, pp. 31-74.
- Cagni G.M., *Vespasiano da Bisticci e il suo epistolario*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969 ("Temi e Testi", 15).
- Caneva C., *La cornice del Tondo Doni. Nota storico-critica*, in *Il Tondo Doni di Michelangelo e il suo restauro*, Centro Di, Firenze 1985 ("Gli Uffizi. Studi e Ricerche", 2), pp. 49-51.
- Cantimori D., *Chabod storico della vita religiosa del '500*, "Rivista storica italiana", 72, 1960, pp. 701-703.
- Cantimori D., *Questioncine sulle opere progettate da Paolo Cortesi*, in *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro de Marinis*, Stamperia Valdonega, Verona 1964, vol. I, pp. 273-280.
- Cantini L., *Saggi storici d'antichità toscane*, 10 voll., nella Stamperia Albizziniana, Firenze 1796-1800.
- Capéran L., *Le problème du salut des infidèles*, Beauchesne, Paris 1912.
- Caravale G., *Sulle tracce dell'eresia: Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Olschki, Firenze 2007.
- Careri G., *La torpeur des Ancêtres. Juifs et chrétiens dans la Chapelle Sixtine*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 2013.
- Carli E., *Tutta la pittura di Michelangelo*, Rizzoli, Milano 1964 (IV ed. ampliata e aggiornata [I ed. 1951]).
- Carozzi C., *La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le haut*

- moyen âge*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, cit., pp. 423-481.
- Carozzi C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V-XIII siècle)*, École française de Rome, Roma 1994.
- Carrai S., *I precetti di Parnaso. Metrica e generi poetici nel Rinascimento italiano*, Bulzoni, Roma 1999, pp. 155-166.
- Casa (La) *Buonarroti a Firenze*, a cura di U. Procacci, Electa, Milano 1965.
- Cassegrain G., *Le commentaire visionnaire. Apparitions et persuasion dans la peinture italienne post-tridentine*, "Revue de l'Art", n. 149, 2005, pp. 5-12.
- Castan A., *La physionomie primitive du retable de fra Bartolommeo à la cathédrale de Besançon*, Dodivers, Besançon 1889.
- Cátedra P.M., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Consejería de Cultura y Turismo, Junta de Castilla y León, Salamanca 1994, pp. 603-604.
- Cavalcaselle G.B., Crowe J.A., *A History of Painting in North Italy*, John Murray, London 1912, vol. I.
- Cavazza S., *La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento*, in *I vivi e i morti*, a cura di A. Prosperi, "Quaderni storici", n. 50, a. XVII, fasc. II, agosto 1982, pp. 551-582.
- Cecchi A., *Il Tondo Doni agli Uffizi*, in *Il Tondo Doni di Michelangelo e il suo restauro*, Centro Di, Firenze 1985 ("Gli Uffizi. Studi e Ricerche", 2).
- Cegna R., *Il Tractatus de Divina providentia di Claudio de Seyssel*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", I, 1965, pp. 109-116.
- Chabod F., *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V*, Zanichelli, Bologna 1938.
- Chapman H., Henry T., Plazzotta C., *Raffaello. Da Urbino a Roma*, cat. mostra London, 2004-2005, National Gallery Company-5 Continents Editions, London-Milano 2004.
- Chastel A., *Arte e umanesimo a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico. Studi sul Rinascimento e sull'umanesimo platonico*, Einaudi, Torino 1964 (Presses Universitaires de France, Paris 1959).
- Chastel A., *Fra Bartolomeo's Carondelet Altarpiece and the Theme of the "Virgo in Nubibus" in the High Renaissance*, in *The Altarpiece in the Renaissance*, ed. by P. Humfrey, M. Kemp, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 129-142.
- Chastel A., *La pala Carondelet di fra' Bartolomeo (1512). La crisi della pala mariana italiana agli inizi del Cinquecento*, Unione internazionale degli istituti di archeologia, storia e storia dell'arte in Roma, Roma 1989.
- Chippis Smith J., *Sensuous Worship: Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany*, Princeton University Press, Princeton, HN.J., 2002.
- Christiansen K., *Bellini and Mantegna*, in *The Cambridge Companion to*

- Giovanni Bellini, ed. by P. Humfrey, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 48-74.
- Ciccarese M.P., *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla Passio Perpetuae alla fine del IX secolo*, "Romanobarbarica", 7, 1982-1983, pp. 53-75.
- Cioni A., *La poesia religiosa. I cantari agiografici e le rime di argomento sacro*, Sansoni Antiquariato, Firenze 1963 ("Biblioteca Bibliografica Italica diretta da Marino Parenti. Bibliografia della poesia popolare dei secoli XIII a XVI", vol. I).
- Civil P., *Figurer l'enfer. Images et textes dans l'Espagne de la Contre-Réforme*, in *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, sous la direction de J.-P. Duviols et A. Molinié-Bertrand, conclusion de P. Chaunu, Presses Universitaires de France, Paris 1996, pp. 385-402.
- Colish M.L., *The Virtuous Pagan: Dante and the Christian Tradition*, in *The Unbounded Community. Papers in Christian Ecumenism in Honor of Jaroslav Pelikan*, ed. by W. Caferro, D.G. Fisher, Garland Publishing, New York-London 1996, pp. 43-91.
- Collobi Ragghianti L., *Arte, fare e vedere dall'arte al museo*, Vallecchi, Firenze 1974.
- Collobi Ragghianti L., *Il libro de' disegni del Vasari*, Vallecchi, Firenze 1974.
- Colombo E., *Agostino alla prova del '700: il pensiero di Giovanni Cadonici*, "Nuova rivista storica", vol. 86, 2002, pp. 623-652.
- Comino G., *Bambini nati morti e santuari del ritorno alla vita: due esempi della diocesi di Mondovì*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", XL, 2004, n. 2, pp. 319-332.
- Comune di Firenze, Assessorato alla Cultura-Biblioteca Comunale Centrale, *Il lascito Tordi*, a cura di M. Pinzani, T. Calvitti, Comune Network, Firenze 2003.
- Consoli D., *Lombardi, Baldassarre*, in *ED*, vol. III, pp. 683-684.
- Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. by P.G. Bietenholz, Thomas B. Deutscher, University of Toronto Press, Toronto 1985-1987.
- Coppo C., Panizza G.M., *La pace impossibile. Indagini ed ipotesi per una ricerca sulle accuse di stregoneria a Triora (1587-1590)*, "Rivista di storia e letteratura religiosa", 1990, XXVI, pp. 34-74.
- Cordero de Ciria E., *Arte e Inquisición en la España de los Austrias*, "Boletín del Museo e Instituto 'Camón Aznar'", 70, 1997, pp. 29-87.
- Corsi G.T., *La filosofia del concetto in opere d'arte specialmente di sacro argomento, considerato in varii celebri dipinti da Giovan Tommaso Corsi già ispettore della I. e R. Galleria Palatina*, Tipografia Tofani, Firenze 1851.
- Corvisieri A., *Il trionfo romano di Eleonora d'Aragona nel giugno del 1473*, "Archivio della Società romana di storia patria", X, 1887, pp. 655-687.
- Costamagna P., *Pontormo*, Electa, Milano 1994.



- Coster W., *Tokens of Innocence: Infant Baptism, Death and Burial in Early Modern England*, in *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. by B. Gordon, P. Marshall, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 266-287.
- Cox-Rearick J., *Themes of Time and Rule at Poggio a Caiano: the Portico Frieze of Lorenzo il Magnifico*, "Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz", XXVI, 1982, n. 2, pp. 167-210.
- Cranach im Exil: Aschaffenburg um 1540. Zuflucht, Schatzkammer, Residenz, testi di G. Ermischer, A. Tacke, Schnell-Steiner, Regensburg 2007.
- D'Ancona A., *Origini del teatro italiano libri tre con due appendici sulla rappresentazione drammatica del contado toscano e sul teatro mantovano nel sec. XVI*, Bardi, Roma 1996 (rist. anast.: Loescher, Torino 1891).
- D'Ancona A., *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*, Le Monnier, Firenze 1872.
- Danzi M., *La biblioteca di Pietro Bembo*, Droz, Genève 2005.
- D'Arco C., *Delle arti e degli artefici di Mantova*, Mantova 1857.
- Davidsohn R., *Das dem Raffael zugeschriebene Portrait der Maddalena Doni*, "Repertorium für Kunstwissenschaft", XXIII, 1900, n. 6, pp. 451-452.
- De Bartholomaeis V., *Origini della poesia drammatica italiana*, SEI, Torino 1952.
- Dehergne J., *Une vie illustrée de Notre-Seigneur au temps de Ming*, "Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft", 14, 1958, pp. 103-115.
- Del Bravo C., *Etica o poesia, e mecenatismo: Cosimo il Vecchio, Lorenzo, e alcuni dipinti*, in *Gli Uffizi. Quattro secoli di una galleria*, Atti del Convegno internazionale di Studi, Firenze, 20-24 settembre 1982, a cura di P. Barocchi, G. Ragionieri, Olschki, Firenze 1983.
- Del Bravo C., *Il Tondo Doni e la sua cornice*, "Artista", 2005, pp. 6-9.
- Delcorno C., *Da Vicent Ferrer a Bernardino da Siena. Il rinnovamento della predicazione alla fine del Medio Evo*, in *Mirificus praedicator. À l'occasion du sixième centenaire du passage de Saint Vincent Ferrier en Pays Romand*, actes du colloque d'Estavayer-le-Lac, 7-9 ottobre 2004, études réunies par P.-B. Hodel O.P., F. Morenzoni, Istituto storico domenicano, Roma 2006, pp. 7-38.
- Del Corno D., *Introduzione a Filostrato, Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1978, pp. 11-57.
- Dell'Aquila M., *Lettura del canto IV dell'"Inferno"*, in *Filologia e critica dantesca. Studi offerti a Aldo Vallone*, Olschki, Firenze 1989.
- Delorme F., O.F.M., *La prédication de S. Bernardin de Sienne à Gênes en 1417 et 1418*, "Bullettino storico bernardiniano", VII, 1941, pp. 185-213.
- Delorme F., Tautu A.L., *Acta Ioannis XXII (1317-1334)*, Typis Polyglottis, Città del Vaticano 1952 (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes, series III, vol. VII, t. II).

- Demus O., *The mosaics of San Marco in Venice*, University of Chicago Press, Chicago-London 1984.
- De Nicolò Salmazo A., *L'affresco di Andrea Mantegna al Santo: un incontro di "maestosa gravità"*, "Il Santo", XXXVIII, 1998, pp. 293-311.
- Denny D., *The Trinity in Enguerrand Quarton's Coronation of the Virgin*, "Art Bulletin", vol. XLV, marzo 1963, pp. 48-52.
- De Santi A., *Il mattino di Pasqua nella storia liturgica*, "Civiltà cattolica" LVII, 1907, 2, pp. 3-22.
- Diefendorf B., *Simon Vigor: A Radical Preacher in Sixteenth-Century Paris*, "Sixteenth Century Journal", 18, 1987, pp. 399-410.
- Dodds E.R., *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, La Nuova Italia, Firenze 1970.
- Dölger J.F., *Antike Parallelen zum leidenden Deinokrates in der "Passio Perpetuae"*, "Jahrbuch für Antike und Christentum", 2, 1930.
- Dubost J.-F., *La France italienne. XVIe-XVIIIe siècle*, Aubier, Mayenne 1997.
- Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Unveränd. Nachdruck der Ausgabe von 1883-1887, Adema Druck, Graz 1954, II, p. 337.
- Düllberg A., *Privatporträts: Geschichte und Ikonologie einer Gattung im 15. und 16. Jahrhundert*, Mann, Berlin 1990.
- Dwyer E.J., *A Note on the Sources of Mantegna's Virtus combusta*, "Marsyas", XV, 1970-1972, pp. 58-62.
- Dyer G.J., *Limbo. Unsettled Question*, Sheed and Ward, New York 1964.
- Dyer G.J., *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Il., 1955.
- Dykman M., *Le Cérémonial papal de la fin du moyen age à la Renaissance*, vol. II, Institut historique belge de Rome, Roma-Bruxelles 1981.
- Edwards G.R., *Purgatory: "Birth" or Evolution?*, "The Journal of Ecclesiastical History", vol. 36, n. 4, 1985, pp. 634-646.
- Ehse S., *Nochmals Paolo Sarpi als Geschichtsquelle*, "Historisches Jahrbuch", 27, 1906, pp. 67-74.
- Einem H. von, *Michelangelo*, Kohlhammer, Stuttgart 1959.
- Eisler C., *The Athlete of Virtue: The Iconography of Ascetism*, in *De Artibus Opuscula XL. Essays in Honor of Erwin Panofsky*, ed. by M. Meiss, University Press, New York 1961, I, pp. 82-97.
- Eisler C., *The Genius of Jacopo Bellini. The Complete Paintings and Drawings*, Harry N. Abrams, New York 1989.
- Elam C., *Art and Diplomacy in Renaissance Florence*, "The Royal Society of Arts Journal", 136, 1988, pp. 813-826.
- Elsig F., *De Pierre Maggenberg à Hans Fries: la peinture à Freiburg au XVe siècle*, "Kunstchronik", 54, novembre 2001, pp. 530-537.
- Escalera J., *Poza, Juan Bautista*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, dir. C.E. O'Neill, S.I., J.M. Domínguez, S.I., Institutum Historicum-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, vol. IV, p. 3209.

- Esch A., *Francesca Bussa (Francesca Romana), santa*, in *DBI*, vol. 49, 1997, pp. 594-599.
- Ettari F., *El Giardino of Marino Jonata Agnonese, an Italian Poem of the Fifteenth Century (part II)*, "Romanic Review", XIV, aprile-settembre 1923, n. 2-3, p. 153.
- Ewald G., *Die Rekonstruktion der Marienkrönung des Carondelet-Altars*, in *Kunst des Cinquecento in der Toskana*, F. Bruckmann, München 1992 ("Italienische Forschungen hsg. vom Kunsthistorischen Institut in Florenz", Dritte folge, b. XVII).
- Exultet. Rotoli liturgici del medioevo meridionale*, direzione scientifica di G. Cavallo, coordinamento di G. Orofino e O. Pecere, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, Roma 1994.
- Fabre P.-A., *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI siècle*, Éditions de l'EHESS-Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1992.
- Faldi L., *Una conversione savonaroliana. Ambrogio Catarino Politi: il suo ingresso e i primi anni nell'ordine domenicano*, in *V Centenario della morte di Giovanni Pico della Mirandola (1494-1994). Teologie a Firenze nell'età di Giovanni Pico della Mirandola*, a cura di G. Aranci, P. De Marco, T. Verdon, numero speciale di "Vivens Homo", 5, 1994, 2, pp. 553-574.
- Fara G.M., *Inventario generale delle stampe. I. Albrecht Dürer. Originali, copie, derivazioni (Gabinetto disegni e stampe degli Uffizi)*, Olschki, Firenze 2007.
- Faralli C., *Una polemica all'epoca del Concilio di Trento: il teologo e giurista Domingo de Soto censura un'opera del benedettino Luciano degli Ottoni*, "Studi senesi", 87, 1975, pp. 400-419.
- Farenga P., Curcio G., *Dati, Giuliano*, in *DBI*, vol. 33, 1987, pp. 31-35.
- Farge J.K., *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France. The Faculty of Theology of Paris. 1500-1543*, Brill, Leiden 1985.
- Farina V., *Fortuna italiana e straniera dei "Novissimi" di Giovan Bernardino Azzolino*, in "Dialoghi di Storia dell'Arte", 8/9, 1999, pp. 126-139.
- Faulkner A., *The Harrowing of Hell at Barking Abbey and in Modern Production*, in *The Iconography of Hell*, ed. C. Davidson, T.H. Seiler; Medieval Institute Publications, Western Michigan University, Kalamazoo 1992.
- Ferraironi F., *Arte e cultura nella montagna ligure (la zona di Triora presso Sanremo)*, Tipografia Editrice Sallustiana, Roma 1960.
- Ferraironi F., *Chiese e Conventi di Triora e chiese succursali (Liguria Occidentale)*, Pia Società San Paolo, Alba 1929.
- Ferraironi F., *Storia cronologica di Triora*, Tipografia Editrice Sallustiana, Roma 1953.
- Ferraironi F., *Triora nel secolo XVI (Liguria Occidentale). Dalla "Cronica, ecc." di Giovanni Verrando*, Tipografia Editrice Sallustiana, Roma 1941.

- Ferraironi F., *Un paese medievale presso Sanremo. Triora visto attraverso 196 illustrazioni*, Tipografia Editrice Sallustiana, Roma 1961.
- Ferretti M., *Pitture per condannati a morte del Trecento bolognese*, in *Misericordie: conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna*, a cura e con intr. di A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 85-151.
- Fifteenth-century Engravings of Northern Europe from the National Gallery of Art Washington, D.C.*, cat. mostra, 1967-1968, National Gallery of Art, Washington, D.C., 1967.
- Fioravanti Baraldi A.M., *Il Garofalo. Benvenuto Tisi pittore (ca. 1476-1559). Catalogo generale*, Cassa di Risparmio di Ferrara, Ferrara 1993.
- Fischer C., *Fra Bartolommeo. Master Draughtsman of the High Renaissance. A Selection from the Rotterdam Albums and Landscape Drawings from Various Collections*, Museum Boymans-van Beuningen, Rotterdam 1990.
- Flores d'Arcais F., *Giotto*, Motta, Milano 1995.
- Foà S., *Frezzi, Federico*, in *DBI*, vol. 50, 1998, pp. 520-523.
- Foratti A., *L'arte italiana del Rinascimento*, Federazione italiana delle biblioteche popolari, Milano 1915.
- Forcellini E., *Totius latinitatis lexicon*, Prato 1865.
- Foresi M., *La ingordigia del macero. Spirito e materia della carta*, "Nuova Antologia", a. LIII, fasc. 1120, 16 settembre 1918, pp. 190-196.
- Forlani Tempesti A., *Raffaello e il Tondo Doni*, "Prospettiva", 33-36, aprile 1983, pp. 144-149.
- Forti F., *Il limbo e i megalopsicoi dell'Etica Nicomachea*, in Id., *Magnanimitate. Studi su un tema dantesco*, Pàtron, Bologna 1977, pp. 9-48 (già in "Giornale storico della letteratura italiana", vol. 138, 1961).
- Fortuna di Michelangelo nell'incisione*, cat. mostra, a cura di M. Rotili, con la collaborazione di M. Catelli Isola e di E. Galasso, presentazione di V. Mariani, Museo del Sannio, Benevento 1964.
- Foscolo U., *Studi su Dante*, a cura di G. Petrocchi, Le Monnier, Firenze 1979-1981.
- Fournié M., *Des quatre manières d'Enfer*, in *De la création à la restauration. Travaux d'Histoire de l'art offerts à Marcel Durliat pour son 75<sup>e</sup> anniversaire*, Atelier d'histoire de l'art méridional, Toulouse 1992, pp. 319-339.
- Fournié M., *Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, Les éditions du Cerf, Paris 1997.
- Fournié M., *Les réceptacles des âmes d'après les statuts synodaux de Mi-repoix*, in *La papauté d'Avignon et le Languedoc, 1316-1342*, "Cahiers de Fanjeaux", 26, 1991, pp. 279-305.
- Franceschini C., *Dibattiti sul peccato originale e sul limbo a Firenze (1439-1450)*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un semi-*

- nario sulla storia del battesimo, a cura di A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 215-254.
- Franceschini C., *Immagini dell'aldilà tra Italia e Francia nell'età della Riforma*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon, École française de Rome, Roma 2007.
- Franceschini C., *The Nudes in Limbo: Michelangelo's Doni Tondo Reconsidered*, "The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 73, 2010, pp. 137-180.
- Franceschini F., *Per la datazione fra il 1335 e il 1340 delle Expositiones et Glose di Guido da Pisa (con documenti su Lucano Spinola)*, "Rivista di studi danteschi", II, n. 1, 2002, pp. 64-103.
- Frugoni C., *Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi*, in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Convegni del centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 20, Todi 1983, Maggioli, Rimini 1983, pp. 5-45.
- Fugelso K.W., *Engaging the Viewer: Reading Structures and Narratives Strategies in Illuminated Manuscripts of the Divine Comedy*, Columbia University Press, New York 1999.
- Füglister R.L., *Das Lebende Kreuz. Ikonographisch-ikonologische Untersuchung der Herkunft und Entwicklung einer spätmittelalterlichen Bildidee und ihrer Verwurzelung im Wort*, Diss. Universität Freiburg in der Schweiz, Benziger, Einsiedeln 1964.
- Gabelentz H. von der, *Fra Bartolommeo und die Florentiner Renaissance*, K.W. Hiersemann, Leipzig 1922.
- Gaeta F., *Bauria, Andrea*, in *DBI*, vol. 7, 1965, pp. 296-297.
- Gaffuri L., *"In partibus illis ultra montanis". La missione subalpina di Vicent Ferrer (1402-1408)*, in *Mirificus praedicator. À l'occasion du sixième centenaire du passage de Saint Vincent Ferrier en Pays Romand*, Actes du colloque d'Estavayer-le-Lac, 7-9 ottobre 2004, études réunies par P.-B. Hodel, O.P., F. Morenzoni, Istituto storico domenicano, Roma 2006, pp. 105-120.
- Galeani Napione di Cocconato G.F., *Discorso intorno al canto IV dell'Inferno di Dante*, in *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, all'Insegna dell'Ancora, Firenze 1819.
- Ganz P., *Malerei der frührenaissance in der Schweiz*, Berichthaus, Zürich 1924.
- García Martínez A.C., *La Escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva 2006.
- Gélis J., *Les Enfants des Limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Louis Audibert, Paris 2006.
- Gentili A., *Mantegna, l'incisione e la Discesa al limbo*, "Civiltà mantovana", 27, 1992, 5, pp. 53-75.
- Ghidetti E., *Alcunché sul IV dell'Inferno*, in *Studi di filologia e letteratura italiana in onore di Gianvito Resta*, a cura di V. Masiello, Salerno Editrice, Roma 2000.

- Ghinassi G., *Armannino da Bologna*, in *DBI*, vol. 4, 1962, pp. 224-225.
- Gibbs R., *Tomaso da Modena. Painting in Emilia and the March of Treviso, 1340-1380*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Giglioli O.H., *Bacchiacca che copia Michelangelo*, "Rivista d'arte", XIX, 1937, pp. 44-46.
- Gilbert C., *Michelangelo*, McGraw-Hill Book Company, New York-London-Toronto-Sidney 1967.
- Gill J., *Il Concilio di Firenze*, Sansoni, Firenze 1967 [1959].
- Ginzburg C., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989.
- Godoli A., *Il Tondo Doni fra impianto compositivo, ambientazione originaria e museografia*, in *Il Tondo Doni di Michelangelo e il suo restauro*, Centro Di, Firenze 1985 ("Gli Uffizi. Studi e Ricerche", 2).
- Gotico (Il) nelle Alpi, 1350-1450*, cat. a cura di E. Castelnuovo, F. de Gramatica, Castello del Buonconsiglio, Provincia autonoma di Trento, Trento 2002.
- Gounelle R., *La Descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000, pp. 257-319.
- Gounelle R., Izydorczyk Z., *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate. Recension latine A*, Brepols, Turnhout 1997.
- Greenstein J.M., "Historia" in *Leon Battista Alberti's On Painting and in Andrea Mantegna's Circumcision of Christ*, PhD Thesis, University of Pennsylvania, UMI, Ann Arbor 1984.
- Grimm H., *Leben Michelangelo's*, Carl Rümpler, Hannover 1864 (zweite durchgearbeitete Auflage).
- Grimme H., *Raphaels Schule von Athen in Dantescher Beleuchtung*, "Repertorium für Kunstwissenschaft", XLVII, 1926.
- Grottanelli L., *Ricordi storici della famiglia Doni fiorentina*, G. Ramella, Firenze 1907.
- Guasti C., *Il Passio o Vangelo di Nicodemo volgarizzato nel buon secolo della lingua*, presso Gaetano Romagnoli, Bologna 1862.
- Guasti C., *Le feste di san Giovanni Battista in Firenze descritte in prosa e in rima da contemporanei*, Galletti e Cocci, Firenze 1908.
- Güntert G., *Canto IV*, in *Lectura Dantis Turicensis. Inferno*, Franco Cesati, Firenze 1999-2003, vol. I, pp. 61-74.
- Gurević A.Ja., *Popular and Scholarly Medieval Cultural Traditions: Notes in the Margin of Jacques Le Goff's Book*, "Journal of Medieval History", vol. 9, n. 2, giugno 1983, pp. 71-88 (già in A.Ja. Gurević, [New problems in the study of medieval culture], Moscow 1981, pp. 348-358).
- Haas L., *The Renaissance Man and his Children. Childbirth and Early Childhood in Florence 1300-1600*, St. Martin's Press, New York 1998.
- Hahn A., Hahn G.L., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregel der Alten Kirche*, E. Morgenstern, Breslau 1897.
- Hallensleben B., *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei*

- Thomas de Vio Cajetan, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1985.
- Hamm B., *Normative Centering in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Observations on Religiosity, Theology and Iconology*, "Journal of Early Modern History", 3, 4, 1999, pp. 307-353.
- Hankins J., *Religion and the Modernity of Renaissance Humanism*, in *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. A. Mazzocco, Brill, Leiden 2006, pp. 137-153.
- Harden Weaver R., *Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Mercere University Press, Mâcon 1996.
- Harris W.H., *The Descent of Christ. Ephesians 4: 7-11 and Traditional Hebrew Imagery*, Brill, Leiden 1996.
- Hartt F., *History of Italian Renaissance Art. Painting, Sculpture, Architecture*, Thames and Hudson, London 1970; Harry N. Abrams, New York 1973; new revised edition, Thames and Hudson, London 1987.
- Hartt F., *History of Italian Renaissance Art*, ed. D. Wilkins, Englewood Cliffs, HN.J., 1994.
- Hass A., *Two Devotional Manuals by Albrecht Dürer: The Small Passion and the Engraved Passion. Iconography, Context and Spirituality*, "Zeitschrift für Kunstgeschichte", 2, 2000, pp. 169-230.
- Hatfield R., *The Wealth of Michelangelo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002.
- Hauptmann M., *Der Tondo. Ursprung, Bedeutung und Geschichte des italienischen Rundbildes in Relief und Malerei*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1936.
- Hayum A., *Michelangelo's Doni Tondo: Holy Family and Family Mith*, "Studies in Iconography", 7-8, 1981-1982, pp. 209-251.
- Henry T., Plazzotta C., *Raffaello: da Urbino a Roma*, in *Raffaello: da Urbino a Roma*, cat. mostra, a cura di H. Chapman, T. Henry, C. Plazzotta, National Gallery Company Limited - 5 Continents Editions, London-Milano 2004.
- Herlihy D., *Medieval Children*, in *Essays on Medieval Civilization*, ed. B.K. Lackner, K.R. Philip, University of Texas Press Austin 1978, p. 126.
- Himmel, Hölle, Fegefeuer. *Das Jenseits im Mittelalter*, bearb. von P. Jezler, cat. mostra, Schweizerisches Landesmuseum, Zürich 1994.
- Himmelfarb M., *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983.
- Himmelmann N., *Nudità ideale*, in *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, a cura di S. Settis, Einaudi, Torino 1985, II, pp. 199-278.
- Hirsch E.G., *Sheol*, in *The Jewish Encyclopedia*, cit., 11, pp. 282-283.
- Hirst M., in *Michelangelo Draftsman*, cat. mostra Washington, National Gallery of Art, Olivetti, Milano 1988, pp. 30-31.
- Hirst M., *Michelangelo, i disegni*, Einaudi, Torino 1993 (ed. or. Yale University Press, New Haven 1988).
- Hirst M., Dunkerton J., *Making and Meaning. The Young Michelangelo*.

- The Artist in Rome 1496-1501*, National Gallery Publications, London 1994.
- Hirst M., Dunkerton J., *Michelangelo giovane. Scultore e pittore a Roma 1496-1501*, Franco Cosimo Panini, Modena 1997.
- Hoffmann K., *Dürers Darstellungen der Höllenfahrt Christi*, "Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft", 25, 1971, pp. 75-106.
- Holroyd C., *Michael Angelo Buonarroti*, Duckworth-Scribner, London-New York 1903.
- Horne H.P., *Botticelli painter of Florence*, new introduction by J. Pope-Hennessy, Princeton University Press, Princeton 1980 (ed. or. London 1908).
- Horrel J., *Milton, Limbo, and Suicide*, "The Review of English Studies", 18, n. 72, ottobre 1942, pp. 413-427.
- Horst U., *Der Streit um die hl. Schrift zwischen Kardinal Cajetan und Ambrosius Catharinus*, in *Wahrheit und Verkündigung, Festschrift Michael Schmaus*, a cura di L. Scheffczyk et al., Paderborn 1967, I, pp. 551-577.
- Howard P.F., *Beyond the Written Word. Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus 1427-1459*, Olschki, Firenze 1995.
- Hulme W.H., *The Middle-English Harrowing of Hell and Gospel of Nicodemus Now First Edited from All the Known Manuscripts*, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1907 (repr. 1961).
- Huovinen E., *Fides infantium: Martin Luthers Lehre vom Kinder glauben*, von Zabern, Mainz 1997.
- Jacobson Schutte A., *Printed Italian Vernacular Religious Books, 1465-1550: A Finding List*, Librairie Droz, Genève 1983.
- James M.R., Berenson B., *Speculum Humanae Salvationis Being a Reproduction of an Italian Manuscript of the Fourteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 1926.
- Janz D., *Cajetan: A Thomist Reformer?*, "Renaissance and Reformation", n.s., vol. VI, n. 2, 1982, pp. 94-102.
- Jászai G., *Kreuzallegorie*, in *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, hrsg. von E. Kirschbaum, S.J., vol. II, Herder, Roma-Freiburg-Basel-Wien 1970, p. 599.
- Jedin H., *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, I. *Werezit und erster Schaffenstag*, Rita, Würzburg 1937.
- Jedin H., *Storia del Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1974-1988.
- Jenkins A.H., Preston P., *Biblical Scholarship and the Church. A Sixteenth-Century Crisis of Authority*, Ashgate, Aldershot 2007.
- Kanter L.B., Testa G., Henry T., *Luca Signorelli*, Rizzoli, Milano 2001.
- Karant-Nunn S., "Suffer the Little Children to Come unto Me, and Forbid Them Not": the Social Location of Baptism in Early Modern Germany, in *Continuity and Change: the Harvest of the Late Medieval and Reformation History*, Essays presented to Heiko A. Oberman on



- his 70th Birthday, ed. by R.J. Bast, A.G. Gow, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 359-378.
- Kartsonis A.D., *Anastasis. The Making of an Image*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Kasten H., *Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Kaiser, München 1970.
- Kecks R.G., *Madonna und kind: das häusliche Andachtsbild im Florenz des 15. Jahrhunderts*, Mann, Berlin 1988.
- Kelterborn-Haemmerli A., *Die Kunst des Hans Fries*, Heitz, Strassburg 1927.
- Kerényi K., rec. a J. Kroll, *Gott und Hölle*, cit., "Gnomon", vol. 9, 1933, pp. 363-371.
- Klapisch-Zuber C., *Compérage et clientélisme à Florence (1360-1520)*, "Ricerche storiche", XV, 1985, pp. 61-76.
- Klapisch-Zuber C., *The Name "Remade": the Transmission of Given Names in Florence in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, in Ead., *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, University of Chicago Press, Chicago-London 1985 [ed. orig. *Le nom "refait": la transmission des prénoms à Florence (XIVe-XVIe siècles)*, "L'Homme", 20, n. 4, 1980, pp. 77-104], pp. 283-309.
- Klein R., *L'enfer de Ficcin*, in *La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'art moderne*, articles et essais réunis et présentés par André Chastel, Editions Gallimard, Paris 1970, pp. 89-124.
- Knab E., Mitsch E., Oberhuber K., Ferino-Pagden S., *Raffaello. I Disegni*, ed. it. a cura di P. dal Poggetto, Nardini Editore, Firenze 1983.
- Knapp F., *Fra Bartolomeo della Porta und die Schule von San Marco*, Halle a.S. 1903.
- Koch E., *Höllenfahrt Christi*, TRE, 15, 1986, pp. 455-461.
- Kohler K., *Eschatology*, in *The Jewish Encyclopedia*, vol. 5, pp. 209-218.
- Kolakowski L., *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Albin Michel, Paris 1997 (ed. or. ingl. 1995).
- Konigson E., *L'Espace théâtral médiéval*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1975.
- Kristeller P., *Andrea Mantegna*, Cosmos Berlin-Leipzig 1902.
- Kristeller P., *Early Florentine Woodcuts*, Kegan Paul-Trench-Truebner and co., London 1897.
- Kroll J., *Aus der Geschichte einer Pathosformel: das Descensusmotiv im italienischen Schauspiel des Mittelalters*, in *Concordia decennalis. Deutsche Italienforschungen. Festschrift der Universität Köln zum 10jährigen Bestehen des Deutsch-Italienischen Kulturinstituts Petrarcahaus*, Balduin Pick, Köln 1941, pp. 21-40.
- Kroll J., *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, "Studien der Bibliothek Warburg herausgegeben von Fritz Saxl. XX", Teubner, Leipzig-Berlin 1932.
- Kroll J., *Zur Geschichte des Spieles von Christi Höllenfahrt*, "Vorträge der Bibliothek Warburg", vol. VII, 1927-1928, pp. 257-310.

- Kunstein E., *Die Höllenfahrtsszene im geistlichen Spiel des deutsch Mittelalter. Ein Beiträge zur ma. und frühneuzeitl. Frömmigkeitsgeschichte*, Diss., Köln 1972.
- Kunsthistorisches Institut in Florenz, *Jahresbericht*, 1906-1907. *Kunstchronik*, n.f., XVIII, 1907.
- [Laderchi, Camillo], *Di un dipinto di Benvenuto Tisi da Garofalo staccato dal muro in Ferrara descrizione del conte Camillo Laderchi*, Domenico Taddei, Ferrara 1843.
- Ladner G.B., *St. Gregory of Nyssa and St. Augustine on the Symbolism of the Cross*, in *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.*, ed. by K. Weitzmann, Princeton University Press, Princeton 1955, pp. 88-95.
- Lamboglia N., *S. Giorgio di Campochiesa*, R. Deputazione di Storia patria per la Liguria-Sezione ingauna e intemelina, Albenga 1937.
- Lanzi L., *Storia pittorica dell'Italia*, Milano 1823.
- Lato (Il) nascosto dei Ritratti di Agnolo e Maddalena Doni di Raffaello: il restauro delle due storie del Diluvio, del "Maestro di Serumido", Palazzo Pitti, Galleria Palatina, Firenze 2004.
- Laubenheimer F., *La mort des tout petits dans l'Occident romain*, in *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1 décembre 2001, éd. V. Dasen, A Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen 2004, pp. 293-315.
- Laurent M.-H., O.P., *Quelques documents des Archives Vaticanes (1517-1534)*, "Revue Thomiste", 17, 1934, pp. 51-148.
- Lavenia V., "D'animal fante". *Teologia, medicina legale e identità umana. Secoli XVI-XVII*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 483-526.
- Lavenia V., *La scienza dell'Immacolata. Invenzione teologica, politica e censura romana nella vicenda di Juan Bautista Poza*, in *Teologia e teologi nella Roma dei papi. XVI-XVII secolo*, a cura di P. Broglio, F. Cantù, "Roma moderna e contemporanea", 18, 2010, pp. 179-211.
- Le Goff J., *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982.
- Le Goff J., *Les Limbes*, "Nouvelle Revue de Psychanalyse", XXIV, 1986, pp. 151-173.
- Le Pichon J., Le Pichon Y., *Le mystère du Couronnement de la Vierge*, Robert Laffont, Paris 1982.
- Lett D., *De l'errance au deuil. Les enfants morts sans baptême et la naissance du limbus puerorum aux XIIe-XIIIe siècles*, in *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne*, Actes des XVIes journées internationales d'histoire de l'Abbaye de Flaran, settembre 1994, études réunies par R. Fossier, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1997, pp. 77-92.
- Levi C., *Cristo si è fermato ad Eboli*, Einaudi, Torino 1945.
- Levi D'Ancona M., *The Doni Madonna by Michelangelo: an Iconographic Study*, "The Art Bulletin", 50, 1968, pp. 43-50.

- Lightbown R., *Mantegna corredato da un catalogo completo dei dipinti, dei disegni e delle stampe*, Arnoldo Mondadori, Vicenza 1986.
- Lightbown R., *Piero della Francesca*, Leonardo, Milano 1992.
- Lisner M., *Das Quattrocento und Michelangelo*, in *Stil und Überlieferung in der Kunst des Abendlandes. Akten des 21. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte in Bonn 1964*, band II, *Michelangelo*, Mann, Berlin 1967, pp. 78-89.
- Lisner M., *Il Crocifisso ligneo di Michelangelo per il vecchio coro della chiesa di Santo Spirito a Firenze*, in Comune di Firenze-Assessorato alla Cultura, *Il Crocifisso di Santo Spirito*, Tipografia Nova, Firenze 2000, pp. 31-68.
- Lisner M., *Zum Rahmen von Michelangelos Madonna Doni*, in *Studien zur Geschichte der europäischen Plastik. Festschrift Theodor Müller*, München 1965, pp. 167-168.
- Liuzzi F., *La lauda e i primordi della melodia italiana*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, Roma 1934.
- Liuzzi F., *Un "Cantare" del secolo XV sulla Passione*, "Rivista italiana del dramma", 1938, n. 1, pp. 1-20.
- Löcher K., *Cranachs HolzscÜitt-Passion von 1509 – ihre Wirkung auf die Künste*, "Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums", 1990, pp. 9-52.
- Longhi R., *[Una proposta] per Michelangelo giovine*, in Id., *Da Cimabue a Morandi. Saggi di storia della pittura italiana scelti e ordinati da Gianfranco Contini*, Arnoldo Mondadori, Vicenza 1973, p. 687 (già in "Paragone Arte", 101, maggio 1958, pp. 62-64).
- Longhi R., *Breve ma veridica storia della pittura italiana* (1914), Sansoni, Firenze 1980.
- Longhi R., rec. a P. Barocchi, "Il Rosso Fiorentino" Roma 1950, "Paragone", 13, 1951, pp. 58-62, poi Id., *Cinquecento classico e Cinquecento manieristico*, Sansoni, Firenze 1970 ("Edizione delle Opere Complete di R.L.", vol. VIII/2).
- Longpré E., O.F.M., *S. Bernardin de Sienne et le nom de Jésus*, "Archivum franciscanum historicum", XXVIII, ff. III-IV, 1935, pp. 443-476.
- Lucas E.V., *A Wanderer in Florence*, Macmillan, New York 1926 [I ed. 1912].
- Lujik B. van, *Gianlorenzo Berti agostiniano (1696-1766)*, "Rivista di storia della chiesa in Italia", XIV, 1960, pp. 235-262, 383-410.
- Lukas Cranach. *Gemälde, ZeicÜungen, Druckgraphik*, a cura di D. Koepplin, T. Falk, Birkhäuser, Basel-Stuttgart 1976.
- Luzio A., *La Galleria dei Gonzaga venduta all'Inghilterra nel 1627-8*, Milano 1913.
- Lyonnet S., S.J., *Le péché originel en Rom 5, 12. L'exégèse des Pères grecs et les décrets du Concile de Trente*, "Biblica", 41, 1960, pp. 325-355.
- Maas-Ewerd T., *Über die Depositio Crucis am Karfreitag und die Elevatio Crucis in der Osternacht: was mann im Bistum Trier aus fruheren*

- Zeit in der Feier des Triduum Sacrum beibehalten hat*, "Klerusblatt", 79, 1999, n. 3, pp. 51-57.
- Maffei S., *La fama di Laocoonte nei testi del Cinquecento*, in S. Settis, *Laocoonte. Fama e stile*, Donzelli, Roma 1999.
- Magherini G., *Michelangiolo Buonarroti*, Barbèra, Firenze 1875.
- Mammoli D., *Processo alla strega Matteuccia di Francesco*, 20 marzo 1428, "Res Tudertinae", 8, 1968, pp. 20-21.
- Mancuso V., *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina, Milano 2007.
- Manfredini I., *Gli affreschi di San Bernardino a Triora e la produzione piemontese in Valle Argentina*, Pro Triora Editore, Triora 2006.
- Mangenot E., "Abraham (Sein d')", in *Dictionnaire de théologie catholique*, I, coll. 115-116.
- Manselli R., *Bernardino da Siena, santo*, in *DBI*, vol. 9, 1967, p. 221.
- Marcocci G., *Gli umanisti italiani e l'impero portoghese: una interpretazione della Fides, Religio, Moresque Aethiopum di Damião de Góis*, "Rinascimento", vol. XLV, 2005, pp. 307-366.
- Marcucci L., *Bartolomeo di Paolo, detto Baccio della Porta (fra' Bartolomeo)*, in *DBI*, vol. 6, 1964, pp. 742-747.
- Mariani V., *Michelangelo*, Utet, Torino 1942.
- Marenbon J., *Pagan and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- Marshall P., "The Map of God's Word": *Geographies of the Afterlife in Tudor and Early Stuart England*, in *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. by B. Gordon, P. Marshall, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 110-130.
- Martinelli B., *Dante. L'altro viaggio*, Giardini editori e stampatori in Pisa, Pisa-Roma 2007.
- Mauquoy-Hendrickx M., *Le Wierix illustrateurs de la Bible dite de Natalis*, "Quaerendo", 6, 1976, pp. 28-63.
- Mazzino E., Castelnovi G.V., *Il santuario di Montegrazie ad Imperia*, Pizzi, Milano 1967.
- Mazzoni F., *Barbi, Michele*, in *DBI*, vol. 6, 1964, pp. 190-193.
- Mazzoni F., *Saggio di un nuovo commento alla Commedia. Il canto IV dell'Inferno*, "Studi danteschi", XLII, 1965.
- McEwan D., "Wanderstrassen der Kultur". *Die Aby Warburg-Fritz Saxl Korrespondenz 1920 bis 1929*, Dölling und Galitz, München-Hamburg 2004.
- McGuire B.P., *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 2005, pp. 240-283.
- Melzi R.C., *Castelvetro's Annotations to The Inferno. A New Perspective in Sixteenth Century Criticism*, Mouton, Den Haag-Paris 1966.
- Messina M., *Crusca, Accademia della*, in *ED*, vol. II, pp. 230-232.
- Messina M., *Crusca, De' Rossi, Bastiano*, in *ED*, vol. II, p. 379.
- Meyer zur Capellen J., *Andrea Previtali*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, Würzburg 1972.

- Meyer zur Capellen J., *Raphael. A Critical Catalogue of His Paintings. I. The Beginnings in Umbria and Florence, ca. 1500-1508*, Arcos, Landshut 2001.
- Michelangelo e l'arte classica, cat. mostra Firenze, Casa Buonarroti, 1987, a cura di G. Agosti, V. Farinella, Cantini, Firenze 1987.
- Middeldorf U., *Del Tasso, Domenico di Francesco*, in U. Thieme, F. Becker, *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler*, XXXII, Seeman, Leipzig, p. 460.
- Milchsack G., *Die Oster- und Passionsspiele*, Zwissler, Wolfenbüttel 1880.
- Minois G., *Histoire des Enfers*, Fayard, Paris 1991.
- Misericordie: conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna, a cura e con intr. di A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2007.
- Momigliano A., *Nota sulla leggenda del cristianesimo di Seneca*, "Rivista storica italiana", 62, 1950, pp. 325-344.
- Monaci A., *La divina Commedia e le visioni di S. Francesca Romana*, "Rivista storica benedettina", 16, 1925, pp. 12-28.
- Montegrazie: un santuario del Ponente ligure, a cura di F. Bogger, Allemandi, Torino 2004.
- Moore E., *Contributions to the Textual Criticism of the Divina Commedia Including the Complete Collation Throughout the Inferno of the Mss. at Oxford and Cambridge*, Cambridge University Press, Cambridge 1889.
- Moreira I., *Heaven's Purge. Purgatory in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 4-13.
- Mores F., *Marc Bloch, il Collège de France e le forme della comparazione storica*, "Quaderni storici", 119, XL, n. 2, 2005, pp. 1-43.
- Morgan A., *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Moroni O., *Le visioni di s. Francesca Romana tra Medioevo e Umanesimo*, "Studi romani", 21, 1973.
- Moschini Marconi S., *Gallerie dell'Accademia di Venezia. Opere d'arte del secolo XVI*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato Roma 1962.
- Musée du Louvre-Musée d'Orsay-Département des Arts Graphiques, *Inventaire Général des dessins italiens, VI. Michel-Ange. Élèves et copies*, par P. Joannides avec la collaboration de V. Goarin et de C. Scheck, Éditions de la Réunion des musées nationaux, Paris 2003.
- Musei e Gallerie di Milano, *Museo d'Arte Antica del Castello Sforzesco, Pinacoteca*, I, Electa, Milano 1997.
- Muzzi A., in *L'Età di Savonarola. Fra Paolino e la pittura a Pistoia nel primo '500*, cat. mostra Pistoia, 24 aprile-31 luglio 1996, a cura di C. d'Afflito, F. Falletti, A. Muzzi, Marsilio, Venezia 1996.
- Nagel A., *Michelangelo and the Reform of Art*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000.
- Narbonne L., *Simon Vigor archevêque de Narbonne*, F. Caillard, Narbonne 1890.

- Nardello C., "Anima Peregrina". *Il viaggio dantesco del domenicano Tommaso Sardi*, "Miscellanea marciana", 17, 2002, pp. 79-119.
- Nardi B., *I bambini nella candida rosa dei beati*, "Studi danteschi", XX, 1940 (poi in Id., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 317-334).
- Natali A., *Andrea del Sarto maestro della "maniera moderna"*, Leonardo Arte, Milano 1998.
- Natali A., *Dating the Doni Tondo Through Antique Sculpture and Sacred Texts*, in *The Genius of the Sculptor in Michelangelo's Work*, a cura di P.C. Marani, Montreal 1992, pp. 307-322.
- Natali A., *L'antico, le Scritture e l'occasione. Ipotesi sul Tondo Doni*, in *Il Tondo Doni di Michelangelo e il suo restauro*, Centro Di, Firenze 1985 ("Gli Uffizi. Studi e Ricerche", 2), pp. 21-37.
- Natali A., *L'uomo nuovo. Poscritto per il Tondo Doni*, in Id., *La piscina di Betsaida. Movimenti nell'arte fiorentina del Cinquecento*, Maschietto & Musolino, Firenze-Siena 1995, pp. 31-42.
- Neff A., *The "Dialogus beatae Mariae et Anselmi de Passione domini". Toward an Attribution*, "Miscellanea francescana", 86, 1986, pp. 105-108.
- Negri R., Frezzi, Federico, in *ED*, vol. III, pp. 56.
- Nel giardino di Eden e nelle selve d'Olimpo. Capolavori dai depositi degli Uffizi, "I mai visti"*, V, Giunti, Firenze 2005.
- Nel segno del Corvo. Libri e miniature della biblioteca di Mattia Corvino re d'Ungheria (1443-1490)*, Il Bulino edizioni d'arte, Modena 2002.
- Newbigin N., *The Word made Flesh. The Rappresentazioni of Mysteries and Miracles in Fifteenth-Century Florence*, in *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, ed. by T. Verdon, J. Henderson, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 1990, pp. 361-375.
- Nicolini U., *La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo con i testi di sette processi a Perugia e uno a Bologna*, "Bollettino della deputazione di storia patria per l'Umbria", LXXXIV, 1987, pp. 5-87.
- Nikolenko L., *Francesco Ubertini called Il Bacchiacca*, Augustin, New York 1966.
- Nischan B., *The Exorcism Controversy and Baptism in the Late Reformation*, "The Sixteenth Century Journal", XVIII, n. 1, 1987, pp. 31-51.
- Nova A., *Giorgione's Inferno with Aeneas and Anchises for Taddeo Contarini*, in *Dosso's Fate: Painting and Court Culture in Renaissance Italy*, ed. by L. Ciammitti, S.F. Ostrow, S. Settis, The Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, Los Angeles 1998, pp. 41-62.
- Olson R.J.M., *The Florentine Tondo*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000.
- Orlandi S., O.P., *Bibliografia antoniniana. Descrizione dei manoscritti della vita e delle opere di S. Antonino O.P. Arcivescovo di Firenze e degli studi stampati che lo riguardano*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1962.

- Orlandi S., O.P., *Michelangelo Buonarroti e i Domenicani*, "Memorie domenicane", 81, 1964, IV, pp. 195-221.
- O'Rourke Boyle M., *Erasmus and the "Modern" Question: Was he Semi-Pelagian?*, "Archiv für Reformationsgeschichte", 75, 1984, pp. 59-77.
- Os H.W. van, *Vecchietta and the Sacristy of the Siena Hospital Church. A Study in Renaissance Religious Symbolism*, Staatsuitgeverij, 's-Gravenhage 1974 ("Kunsthistorische Studiën van het Nederlands Instituut te Rome. Deel III").
- Ozarowska Kibish C., *Lucas Cranach's Christ Blessing the Children: A Problem of Lutheran Iconography*, "The Art Bulletin", vol. 37, n. 3, settembre 1955, pp. 196-203.
- Pacetti D., O.F.M., *Cronologia Bernardiniana*, in S. Bernardino da Siena. *Saggi e ricerche pubblicati nel quinto centenario della morte (1444-1944)*, Vita e Pensiero, Milano 1945, pp. 445-463.
- Padovani S., *I ritratti Doni: Raffaello e il suo "eccentrico" amico, il Maestro di Serumido*, "Paragone. Arte", a. LVI, s. III, n. 61 (663), maggio 2005, pp. 3-26.
- Pagden A., *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Einaudi, Torino 1989 (ed. orig. Cambridge University Press, Cambridge 1982).
- Page Smith W., *Étude sur Michel-Ange Buonarroti*, Trübner, London 1870.
- Pahud de Mortanges E., *Der versperre Himmel. Das Phänomen der sanctuaires à répit aus theologiegeschichtlicher Perspektive*, "Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte", 98, 2004, pp. 31-47.
- Palazzo (Il) Trinci di Foligno, a cura di G. Benazzi, F.F. Mancini, Quattroemme, Perugia 2001.
- Panofsky E., *Iconography and Iconology: an Introduction to the Study of Renaissance Art*, in *Meaning in the Visual Arts*, University of Chicago Press, Chicago 1955 (I ed. Doubleday, Garden City, N.Y., 1955).
- Panofsky E., *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, La Nuova Italia, Firenze 1975 (I ed. Leipzig-Berlin 1924).
- Panofsky E., *La vita e la opera di Albrecht Dürer*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Panofsky E., *The Neoplatonic movement and Michelangelo* (1939), in Id., *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, Harper, New York-Evanston-London 1962, pp. 171-230.
- Paolucci A., *Quel "tenente" americano che salvò l'arte dalle bombe*, "La Nazione", lunedì 11 novembre 1991.
- Papaldo S., *Simbologie battesimali controriformate: l'"Allegoria" di Sant'Elia a Pianisi*, "Prospettiva", n. 57-60, 1989-1990, pp. 131-138.
- Parodi S., *Quattro secoli di Crusca 1583-1983*, presso l'Accademia, Firenze 1983.
- Pastor L. von, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. III, 1, Herder & co., Freiburg 1926.

- Pastor L. von, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, Desclée, Roma 1942-1955.
- Pastor L. von, *Tagebücher-Briefe-Erinnerungen*, a cura di W. Wühr, Kerle, Heidelberg 1950.
- Pater W., *Pico della Mirandola* (1871), in *The Renaissance. Studies in Art and Poetry*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1980.
- Paulmier-Foucart M., Nadeau A., *The History of Christ in Vincent of Beauvais' Speculum historiale*, in *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, ed. by K. Emery, Jr., J. Wawrykow, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1998, pp. 113-126.
- Pelikan J., *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, I. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, University of Chicago Press, Chicago-London 1971; *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, University of Chicago Press, Chicago-London 1984.
- Penco G., *S. Giorgio di Campochiesa e le raffigurazioni escatologiche del Ponente Ligure*, "Benedictina", a. 44, 1997, pp. 211-216.
- Perdrizet P., *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Librairie Istra, Strasbourg-Paris 1922.
- Pertile L., *Inf. IV, 36: parte o porta?*, "L'Alighieri", a. LV, 44 n.s., 2014, pp. 121-128.
- Petit de Julleville L., *Histoire du théâtre en France. I. Les Mystères*, Hachette, Paris 1880 (Slatkine Reprints, Genève 1968).
- Pignatelli G., *Berti, Gianlorenzo*, in *DBI*, vol. 19, 1976, pp. 516-521.
- Pitré G., *Del Sant'Uffizio a Palermo e di un carcere di esso*, Società editrice del libro italiano, Roma 1949 ("Opere complete di Giuseppe Pitré", 26).
- Pitré G., Sciascia L., *Urla senza suono: graffiti e disegni dei prigionieri dell'Inquisizione*, Sellerio, Palermo 1999.
- Pizzoni C., *La confraternita dell'Annunziata in Perugia*, in *Il Movimento dei Disciplinati nel Settimo Centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*, Convegno internazionale, Perugia, 25-28 settembre 1960, Panetto & Petrelli, Spoleto 1962 (Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, "Appendice al Bollettino", n. 9), pp. 146-155.
- Planiscig L.C., *Andrea Riccio: candelabro del santo*, Electa, Firenze 1947.
- Plogsterth A., *A reconsideration of the religious iconography in Hartt's History of Italian Renaissance Art*, "The Art Bulletin", LVII, 1975, pp. 433-437.
- Poggi G., *Note Michelangiolesche: Michelangelo e il Savonarola*, in *Michelangelo Buonarroti nel IV centenario del Giudizio Universale*, Istituto Nazionale del Rinascimento, Sansoni, Firenze 1942, p. 113.
- Pontalis J.B., *Limbo*, Raffaello Cortina, Milano 2000.
- Pope-Hennessy J., *Italian Renaissance Sculpture*, Phaidon, London-New York 1971.



- Pope-Hennessy J., *The Portrait in the Renaissance*, the Trustees of the National Gallery of Art, Bollingen Series XXXV.12, Pantheon Books, Washington, D.C., 1966.
- Popoli e paesi nella cultura altomedievale, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo, XXIX, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1983, t. II, pp. 483-485 (*Discussione sulla lezione Carozzi*).
- Post Ch. R., *A History of Spanish Painting*, vol. VII. *The Catalan School in the late Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1938.
- Prete S., *Pelagio e il pelagianesimo*, Morcelliana, Brescia 1961.
- "Prima donna (La) del mondo". *Isabella d'Este, Fürstin und Mäzenatin der Renaissance*, cat. a cura di S. Ferino-Pagden, Kunsthistorisches Museum, Wien 1994.
- Prosperi A., *Battesimo e identità cristiana nella prima età moderna*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2006.
- Prosperi A., *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Einaudi, Torino 2005.
- Prosperi A., *Scienza e immaginazione teologica nel Seicento: il battesimo e le origini dell'individuo*, "Quaderni storici", n. 100, 1999, pp. 173-198.
- Prümm K., *Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der alten Kirchen. Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes von Jos. Kroll: Gott und Hölle*, "Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie", 10, 1935, pp. 55-77.
- Quarré P., *Du Maître de Flémalle à Jean de Maisoncelles: la Circoncision et le Baptême, peintures murales de Notre-Dame de Dijon*, "La Revue des arts", 8, 1958, pp. 251-258.
- Raffaello a Firenze. *Dipinti e disegni delle collezioni fiorentine*, cat. mostra Firenze, 1984, Electa, Milano 1984.
- Ragni E., *Armannino da Bologna*, in *ED*, vol. V, pp. 582-584.
- Rameaux (Les). *Mystère du XVIe siècle en dialecte embrunais*, publié avec une introduction et des notes par L. Royer, Grénoble 1928.
- Rapp J., *Kreuzigung und Höllenfahrt Christi. Zwei Gemälde von Hans Mielich in der National Gallery of Art, Washington*, "Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums", 1990, pp. 65-96.
- Richard J., *La Papauté et le missions d'orient*, École française de Rome, Roma 1977.
- Richter G.M., *Four Giorgionesque Panels*, "The Burlington Magazine", vol. 72, n. 418, 1938, p. 33.
- Ridolfi E., *Di alcuni ritratti nelle Gallerie fiorentine*, "Archivio storico dell'arte", IV, 1891, pp. 432-433.
- Ridolfi E., *Il mio direttorato delle Regie Gallerie fiorentine*, Tipografia Domenicana, Firenze 1905.

- Roediger F., *Contrasti antichi. Cristo e Satana*, Libreria Dante, Firenze 1887.
- Roncaccia A., *Il metodo critico di Ludovico Castelvetro*, Bulzoni, Roma 2006.
- Rooke M., *De anima peregrina poema di fra Tommaso Sardi domenicano del convento di Santa Maria Novella in Firenze*, "Smith College Studies in Modern Languages", vol. X, n. 4, 1929.
- Roover R. de, *L'évolution de la lettre de change, XIV-XVIIIe siècles*, Paris 1959.
- Rossetti Brezzi E., *Tra Toscana e Piemonte: affreschi in San Giorgio in Campochiesa, sec. XIII-XVI*, "Rivista ingauna e intemelia", XLV, 1990, 1, pp. 1-15.
- Rossi A., *Gli affreschi di Tor de' Specchi relativi alla vita di santa Francesca Romana*, "Rivista storica benedettina", 3, 1908, pp. 19-39.
- Sabba da Castiglione. 1480-1554. *Dalle corti rinascimentali alla Comenda di Faenza*, Atti del convegno, Faenza, 19-20 maggio 2000, a cura di A.R. Gentilini, Olschki, Firenze 2004.
- Sacchetto A., *Il canto IV dell' "Inferno"*, in *Nuove letture dantesche*, Le Monnier, Firenze 1968, pp. 73-103.
- Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, a cura di A. Prosperi, Scuola Normale Superiore, Pisa 2006.
- Salvini R., *La pittura*, in *Michelangelo. Artista-Pensatore-Scrittore*, premessa di M. Salmi, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1965, vol. I.
- Sandberg-Valalà E., *La croce dipinta italiana e l'iconografia della passione*, Apollo, Verona 1929.
- Sander M., *Le livre à figures italien depuis 1467 jusqu'à 1530. Essai de sa bibliographie et de son histoire*, I, Hoepli, Milano 1942.
- Sanguineti D., *La ceroplastica a Genova in età barocca: fortuna e funzioni*, in *Sortilegi di cera. La ceroplastica tra arte e scienza*, a cura di F. Simonetti, Sagep, Genova 2012, pp. 8-19.
- Santos Noya M., *Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini*, Europäische Hochschulschriften, Frankfurt am Main, Berne et al. 1990 (XXIII, Theologie, 388).
- Sartori A., *L'altare di S. Bernardino da Siena al Santo di Padova*, "Le Venezie francescane", n. 4, dicembre 1955, pp. 1-15.
- Sasso G., *Il "celebrato sogno" di Machiavelli (1976)*, in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, T. III, Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli 1988.
- Scafi A., *Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth*, University of Chicago Press, Chicago-London 2006.
- Scaramella P., *I Santolilli: culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997.
- Scaramella P., *Le Madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra rinascimento e controriforma*, Marietti, Genova 1991.
- Scarinci L., *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Ca-*

- tarino O. P., in *Studia Anselmiana*, fasc. XVII, Pontificum institutum S. Anselmi, Romae 1947.
- Schmid A.A., *Hans Fries*, in *Dictionnaire biographique de l'art suisse*, Zürich 1998, pp. 352-353.
- Schmidt J., *Von den "Unschuldigen Kindern" zum "Beinahe-Papst" Jean Birel. Ein Beitrag zur Interpretation des berühmten Kartäuserbildes der Marienkrönung von E. Quarton in Villeneuve-lès-Avignon (1453/54)*, "Das Münster", 2003, 56, pp. 133-138.
- Schmitt J.-C., *Les revenants. Les rêves de Guibert de Nogent*, in *Les corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, Paris 2001, pp. 263-294.
- Schotttmüller F., *Michelangelo und das Ornament*, "Jahrbuch des kunsthistorischen Sammlungen in Wien", n.f., II, 1928, pp. 219-232.
- Schulz H.J., *Die "Höllenfahrt" als "Anastasis". Eine Untersuchung [...]*, "Zeitschrift für katholische Theologie", 81, 1959, p. 1.
- Schurhammer G., S.J., *The Malabar Church and Rome Before the Coming of the Portuguese*, in *The Malabar Church and Rome during the early Portuguese Period and Before*, St. Joseph's Industrial School Press, Trichinopoly 1934, pp. 25-42.
- Sebastiano del Piombo, 1485-1547, cat. mostra Roma, Palazzo di Venezia, 8 febbraio-18 maggio 2008; Berlino, Gemäldegalerie, 28 giugno-28 settembre 2008, Motta-MondoMostre, Milano-Roma 2008.
- Segarra F., *¿Definiciones "Ex Catedra" olvidadas?*, "Estudios Eclesiásticos", t. V, 1926, n. 20, pp. 438-442.
- Seidel M., *Luca Signorelli intorno al 1490*, in Id., *Arte italiana del Medioevo e del Rinascimento*, I. Pittura, Marsilio, Venezia 2003, pp. 645-707.
- Seidel M., *Solo pensieri artistici. Il ruolo di Michelangelo nella Kunst der Renaissance di Jacob Burckhardt*, in Id., *Arte italiana del Medioevo e del Rinascimento*, Marsilio, Venezia 2003, II, pp. 777-820 (già in *Jacob Burckhardt. Storia della cultura, storia dell'arte*, a cura di M. Ghelardi e M. Seidel, Marsilio, Venezia 2002, pp. 63-98).
- Seidel Menchi S., *Les pèlerinages des enfants mort-nés. Des rituels correctifs pour un dogme impopulaire?*, in *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, sous la dir. de P. Boutry, P.-A. Fabre, D. Julia, EHESS, Paris 2000, pp. 139-153.
- Seifert W.S., *Synagogue and Church in the Middle Ages: Two Symbols in Art and Literature*, Frederick Ungar, New York 1970.
- Senna P., *Un esempio di didattica sacra: i "Dialogi de anima" di Melchiorre da Parma (1499)*, "Rivista di letteratura italiana", 2005, n. 3, pp. 12-34.
- Sensi M., *Santuari del perdono e santuari eremitici "à répit". Esempi umbro-marchigiani*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaries*, sous la direction d'A. Vauchez, École française de Rome, Roma 2000, pp. 215-239.

- Sesboüé B., S.J., *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004.
- Settis S., *Laocoonte, Fama e stile*, Donzelli, Roma 1999.
- Settis S., *La "Tempesta" interpretata. Giorgione, i committenti, il soggetto*, Einaudi, Torino 1978.
- Settis S., *Traiano a Hearst Castle. Due cassoni estensi*, "I Tatti Studies", VI, 1995 (1996), pp. 31-81.
- Shearman J., *Andrea del Sarto*, Clarendon Press, Oxford 1965.
- Shearman J., *Le Seizième Siècle Européen*, "The Burlington Magazine", 118, 1966, p. 60.
- Shearman J., *Raphael in Early Modern Sources (1483-1602)*, Yale University Press, New Haven-London 2003.
- Shearman J., *The Collections of the Younger Branch of the Medici*, "The Burlington Magazine", 117, 1975, pp. 12-27.
- Sman G.J. van der, *Il "Quatvirregio": mitologia e allegoria nel libro illustrato a Firenze intorno al 1500*, "La Bibliofilia", a. XCI, 1989, dispensa III, pp. 237-265.
- Smith G., *A Medici Source for Michelangelo's Doni Tondo*, "Zeitschrift für Kunstgeschichte", 38, 1975, pp. 43-50.
- Smits L., *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, Assen 1957.
- Spierling K.E., *Infant Baptism in Reformation Geneva: The Shaping of a Community, 1536-1564*, Ashgate, Aldershot 2005.
- Spini G., *Cosimo I de' Medici e la Indipendenza del Principato Mediceo*, Vallecchi, Firenze 1945.
- Stendhal, *Histoire de la peinture en Italie (1817)*, éd. établie par V. Del Litto, Gallimard, Paris 1996.
- Steneck N.H., *Science and Creation in the Middle Ages. Henry of Langenstein (d. 1397) on Genesis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1976.
- Stephens W.P., *The Theology of Huldrych Zwingli*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Sterling C., *Le couronnement de la Vierge par Enguerrand Quarton*, "Études Vauclusiennes", nn. XXIV-XXV, pp. 1-6.
- Stöve E., *De Vio, Tommaso*, in *DBI*, vol. 23, 1979, pp. 567-578.
- Strehlke C., in *L'età di Savonarola. Fra' Bartolomeo e la scuola di San Marco*, cat. mostra Firenze, 25 aprile-28 luglio 1996, a cura di S. Padovani, Marsilio, Venezia 1996.
- Suchet J.M., *Étude biographique sur Jean et Ferry Carondelet (1469 à 1544)*, "Mémoires de l'Académie de Besançon" (extrait), 1901, pp. 124-162.
- Tacchella L., *Le visite apostoliche alla Diocesi di Albenga (1585-1586)*, "Rivista ingauna e intemelia", n.s. XXXI-XXXIII, n. 1-4, 1976-1978, pp. 74-141.
- Tacke A., *Der katolische Cranach. Zu zwei Grossaufträgen von Lucas Cranach d.Ä., Simon Franck und der Cranach-Werkstatt (1520-1540)*, von Zabern, Mainz 1992.

- Tamburr K., *The Harrowing of Hell in Medieval England*, Brewer U.K., Woodbridge 2007.
- Tautu A.L., *Acta Benedicti XII (1334-1342)*, Città del Vaticano 1958 ("Pont. Commissio ad red. Codicem iuris can. orien.", fontes, s. III, vol. VIII).
- Taylor P., *Julius II and the Stanza della Segnatura*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", LXXII, 2009, pp. 103-141.
- Teatro e censura*, a cura di A. Goldoni e C. Martinez, Liguori, Napoli 2004.
- Thoby P., *Le crucifix, des origines au Concile de Trente; étude iconographique*, Bellanger, Nantes 1959.
- Thode H., *Michelangelo und das Ende der Renaissance*, Grote, Berlin 1902-1913.
- Thomas J., *Épigraphie de l'église Notre-Dame de Dijon*, E. Nourry, Dijon 1904.
- Timmermann A., *The Avenging Crucifix: Some Observations on the Iconography of the Living Cross*, "Gesta", XL, 2001, pp. 141-160.
- Toesca P., *Michelangelo*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XXIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1934, pp. 165-191.
- Tolnay Ch. de, *Alcune recenti scoperte e risultati negli studi Michelangioleschi*, in *Problemi attuali di scienza e cultura*, Accademia Nazionale dei Lincei, a. 368°, 1971, quad. 153, p. 4.
- Tolnay Ch. de, *Notes concerning The youth of Michelangelo: A Reply*, "Art Bulletin", XXVII, 1945, 2, p. 140.
- Tolnay Ch. de, *Personalità storica ed artistica di Michelangelo*, in *Michelangelo. Artista-Pensatore-Scrittore*, premessa di M. Salmi, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1965, vol. I, pp. 7-71.
- Tolnay Ch. de, *The Youth of Michelangelo*, ed., Princeton University Press, Princeton 1943 (II ed. rev. 1947).
- Tomaso da Modena*, a cura di L. Menegazzi, cat. mostra Treviso, 1979, Edizioni Canova, Treviso 1979.
- Tommaseo N., *Inferno d'Armannino*, in Id., *Commento alla "Commedia"*, a cura di V. Marucci, Salerno Editrice, Roma 2004.
- Tondo (Il) Doni di Michelangelo e il suo restauro*, Centro Di, Firenze 1985 ("Gli Uffizi. Studi e Ricerche", 2).
- Torcellan G.F., *Bianchi, Ignazio Ludovico*, in *DBI*, vol. 10, 1968, pp. 128-129.
- Toschi P., *Le origini del teatro italiano*, Boringhieri, Torino 1976 (I ed. 1955).
- Toussaert J., *Le sentiment religieux en Flandres à la fin du Moyen-Âge*, Plon, Paris 1963.
- Trigg J.D., *Baptism in the Theology of Martin Luther*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994.
- Trionfo (Il) sul tempo. Manoscritti illustrati dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma 2002.
- Troescher G., *Burgundische Malerei. Maler und Malwerke um 1400 in*

- Burgund, dem Berry mit der Auvergne und in Savoyen mit ihren Quellen und Ausstrahlungen*, Mann, Berlin 1966, pp. 332-337.
- Trottmann C., *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Roma 1995.
- Trumbower J.A., *Rescue for the Dead. The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Tura A., *Edizioni fiorentine del Quattrocento e primo Cinquecento in Trivulziana*, Tip. Campi Milano 2001.
- Turnel J., *Histoire des dogmes*, Les éditions Rieder, Paris 1931-1936, 5 voll.
- Turner R.V., *Descendit ad Inferos: Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just*, "Journal of the History of Ideas", XXVII, n. 2, 1966, pp. 173-194.
- Umbert J.B., *Cajetans Lehre von der Kinderersatztaufe auf dem Trienter Konzil*, "Zeitschrift für Katholische Theologie", 39, 1915, pp. 452-464.
- Valois N., *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249). Sa vie et ses ouvrages*, Alphonse Picard, Paris 1880.
- Varanini G., *Il canto dei magnanimi (Inf. IV)*, in *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, Antenore, Padova 1991, vol. II, pp. 1185-1208.
- Vattasso M., *Per la storia del dramma sacro in Italia*, Tipografia Vaticana, Roma 1903.
- Vaurillon-Cervoni A.-M., *L'iconographie du Purgatoire au Moyen âge dans le sud-ouest, le centre de la France et en Espagne*, Toulouse 1978, thèse de troisième cycle.
- Vecchi Calore M., *Rappresentazioni sacre a Ferrara ai tempi di Ercole I*, "Atti e memorie della deputazione ferrarese di storia patria", s. III, XXVII, 1908, pp. 157-185.
- Venchi I., *Sardi, Tommaso*, in *ED*, vol. V, p. 36.
- Verdon T., "Amor ab abspectu". *Maria nel Tondo Doni e l'umanesimo cristiano*, in *V Centenario della morte di Giovanni Pico della Mirandola (1494-1994). Teologie a Firenze nell'età di Giovanni Pico della Mirandola*, a cura di G. Aranci, P. De Marco, T. Verdon, numero speciale di "Vivens Homo", 5, 1994, 2, pp. 531-552.
- Verdon T., *Maria nell'arte europea*, Mondadori Electa, Milano 2004.
- Verdon T., *Maria nell'arte fiorentina*, Mandragora, Firenze 2002.
- Vivanti C., *Una fonte dell'"Istoria del concilio tridentino" di Paolo Sarpi*, "Rivista storica italiana", 83, 1971, pp. 608-632.
- Vivi (I) e i morti, a cura di A. Prosperi, "Quaderni storici", n. 50, a. XVII, fasc. II, agosto 1982.
- Vogelsang E., *Weltbild und Kreuzestheologie in den Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit*, "Archiv für Reformationsgeschichte", 38, 1941, fasc. 1-2, pp. 90-132.
- von Moos P., *Païens et païens. La Quaestio de Lambert du Mont sur le salut éternel d'Aristote*, in *Religiosità e civiltà. Conoscenze, confronti*,

- influssi reciproci tra le religioni (secc. X-XIV)*, a cura di G. Andenna, Vita e Pensiero, Milano 2013.
- Vovelle G., Vovelle M., *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XVe-XXe siècles*, Colin, Paris 1970.
- Wadell M.-B., *Evangelicae Historiae Imagines. Entstehungsgeschichte und Vorlagen*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1985.
- Wadell M.-B., *The "Evangelicae historiae imagines": the Designs and their Artists*, "Quaerendo", 10, 1980, pp. 279-291.
- Walker D.P., *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, University of Chicago Press, Chicago 1964.
- Walker Bynum C., *The Resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, New York 1995.
- Wallace D.D., *Puritan and Anglican: the Interpretation of Christ's Descent into Hell in Elizabethan Theology*, "Archiv für Reformationsgeschichte", 69, 1978, pp. 248-287.
- Wallace W.E., *Michelangelo In and Out Florence Between 1500 and 1508*, in *Leonardo, Michelangelo, and Raphael in Renaissance Florence from 1500 to 1508*, ed. S. Hager, Washington, D.C., 1992.
- Warburg A., *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg mit Einträgen von Gertrud Bing und Fritz Saxl*, hsg. von K. Michels, C. Schoell-Glass, Akademie, Berlin 2001.
- Weber P., *Geistliches Schauspiel und Kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge*, von Ebner & Seubert (Paul Neff), Stuttgart 1894.
- Weberberger R., O.S.B., *Limbus puerorum? Die Ansichten der Frühscholastiker über das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät der Paris-Lodron Universität Salzburg, Salzburg 1965.
- Weberberger R., O.S.B., *"Limbus puerorum". Zur Entstehung eines theologisches Begriffes*, "Recherches de Théologie ancienne et médiévale", XXXV, 1968, pp. 83-133, 241-259.
- Wegmann S., *Auf dem Weg zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2003.
- Weisser U., *Das "Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von Pseudo-Apollonios von Tyana*, de Gruyter, Berlin-New York 1980.
- Weitzmann K., *Das Evangelion im Skevophylakion zu Lawra*, "Seminarium Kondakovianum", VII, 1936, pp. 83-98.
- Weitzmann K., *The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byzantine Art and Their Impact on Christian Iconography*, "Dumbarton Oaks Papers", 14, 1960, pp. 43-68.
- Wilde J., *Michelangelo and Leonardo*, "The Burlington Magazine", 95, 1953, p. 69.
- Wilde J., *Michelangelo. Six Lectures*, Clarendon Press, Oxford 1978.
- Wind E., *Sante Pagnini and Michelangelo. A Study of the Succession of Savonarola*, "Gazette des Beaux-Arts", 6, 26, 1944, pp. 211-246.

- Wind E., *The Religious Symbolism of Michelangelo*, ed. by E. Sears, Oxford University Press, New York 2000.
- Wölfflin H., *Die Jugendwerke Michelangelos*, Ackermann, München 1891.
- Women of Distinction. Margaret of York, Margaret of Austria*, ed. by D. Eichberger, Brepols Publishers, Davidsfonds-Leuven 2005.
- Wülcker R.P., *Das Evangelium Nicodemi in der Abendlaendischen literatur. Nebst drei excursen über Joseph von Arimathia als apostel Englands, das drama "Harroing of Hell" und Jehan Michel's passion Christi*, Paderborn 1872.
- Wüthrich L., *Hans Fries*, in *The dictionary of Art*, ed. Jane Turner, London 1996, pp. 787-788.
- Young K., *The Harrowing of Hell in Liturgical Drama*, "Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts, and Letters", XVI, II, 1910, pp. 889-947.
- Zabughin V., *L'oltretomba classico medievale dantesco nel Rinascimento*, parte I, *Italia: secoli XIV e XV*, Olschki, Firenze-Roma 1922.
- Zampetti P., Chiappini I., *Andrea Previtali*, in *I pittori bergamaschi dal XIII al XIX secolo. Il Cinquecento*, I, Poligrafiche Bolis, Bergamo 1980, pp. 85-167.
- Zarri G., *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in *I frati minori tra '400 e '500*, Atti del XII convegno internazionale, Assisi, 18-20 ottobre 1984, Università di Perugia, Centro di Studi Francescani, Assisi 1986, pp. 125-168.
- Zarri G., *Purgatorio "particolare" e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma: l'area italiana*, in *Vivi (I) e i morti*, cit., pp. 466-497.
- Zemon Davis N., *Ghosts, Kin, and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France*, "Daedalus", vol. 106, n. 2, 1977, pp. 87-114.
- Zervou Tognazzi J., Mihályi M., *Anastasi*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, cit., vol. I, 1991, pp. 552-558.



## *Indice dei nomi*



## Fonti delle illustrazioni e diritti

### *Credit immagini interne*

#### 1.

*Schema della Discesa agli inferi*, Santa Maria Antiqua. Prima metà dell'VIII secolo

**Credit:** Warburg Institute [da J. Wilpert, *Die römischen mosaiken und malereien der kirchlichen bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert [...] mit 300 farbigen tafeln und 542 textbildern.*, vol. IV, 1, Tafeln 125-210, Malereien, taf. 168, 2: 'Christi Höllenfahrt Durchgang zur Paltinsrampe an S. Maria Antiqua, Erste Hälfte des 8. Jahrhunderts']

#### 2.

*Ercole trascina Cerbero sconfitto dietro di sé*, base o altare con fatiche di Ercole, II secolo, Roma, Musei Capitolini

**Credit:** Warburg Institute

#### 3.

*Anastasis*, XI secolo, Monte Athos, Grande Lavra, *Evangelario* (Skevophylakion), Phocas Lectionary, f. 1v.

**Credit:** Warburg Institute

#### 4-5

*Speculum humanae salvationis*, rispettivamente stampati da Günther Zainer (senza data, a sinistra) e Anton Sorg, 1476 (A destra)

**Credit:** Warburg Institute [da A. Schramm, *Der Bilderschmuck der Frühdrucke*, Leipzig, 1920-1943, rispettivamente, vol. II, p. 13 e tav. 57, no. 457 (limbo dei bambini rappresentato sopra l'inferno) e vol. IV, p. 3 e tav. 15, no. 110]

6.

*Anastasis*, Venezia, basilica di San Marco, XII secolo. Mosaico nel grand'arco della cupola con episodi della vita di Gesù Cristo

**Credit:** Warburg Institute

7.

*Discesa agli inferi*, Hildesheim, Library of St. Godehard, St. Albans Psalter, Inghilterra 1119-1146, f. 25 v

**Credit:** Warburg Institute

8.

*The Harrowing of Hell*, ms. Aschaffenburg 21, seconda metà del XII secolo. Neg. Schilling 568

**Credit:** Warburg Institute

9.

Taddeo di Bartolo, *Cristo al limbo*, tavola, 28,3 x 29,8 cm, Sotheby's, 3 aprile 1985

**Credit:** Warburg Institute

10.

Andrea di Bonaiuto, *Discesa al limbo*, 1365-1368, sala capitolare del convento domenicano di Santa Maria Novella, Firenze

**Credit:** Wikimedia Commons

11.

Giotto e bottega, *Cristo con il ladrone buono al limbo*, da un dossale con ciclo cristologico, ca. 1310-1318 (?). Monaco, Alte Pinakothek

**Credit:** Warburg Institute

12.

Tommaso da Modena, *Altarelo portatile* (1345, 1355 o 1365), Warburg Institute [da R. Gibbs, Tommaso da Modena, Cambridge University Press, Cambridge, 1989] Modena, Galleria Estense

**Credit:**

13.

*Enea e la Sibilla Cumana incontrano i morti prematuri sulla soglia dell'oltretomba*, con altre scene, miniatura che illustra il li-

bro VI dell'*Eneide*, Francia, Valle della Loira, ca. 1465-1470. Houghton Library, Harvard University, ms. Richardson 38, f. 174

**Credit:** Harvard University - Houghton Library  
<http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/5141192?n=13&imagesize=1200&jp2Res=.25&printThumbnails=no>

**14.**

Vergilius, *Opera*, Venezia, Giunta, 1544, f. 340v

**Credit:** Warburg Institute

**15.**

Pieter Brueghel il Vecchio, *Discesa di Cristo al limbo*, ca. 1561, Milano, Raccolte grafiche e fotografiche del Castello Sforzesco, Raccolta delle Stampe "Achille Bertarelli"

**Credit:** The Trustees of the British Museum

**16.**

Israhel von Meckenem (ca. 1445-10 novembre 1503), *Resurrezione di Cristo*, con la Discesa al limbo e l'apparizione alle tre Marie, Bartsch, VI. 209. 20

**Credit:** Warburg Institute

**17.**

Ambrogio da Fossano detto Bergognone (1453-1523), *Cristo risorto*, Milano, Sant'Ambrogio, affresco staccato

**Credit:** Wikimedia

**18.**

Da Andrea Mantegna, *Cristo al limbo*, prima versione

**Credit:** Warburg Institute

**19-20.**

*Virtus combusta* – *Virtus deserta*, da un'invenzione di Andrea Mantegna, incisione attribuita a Giovanni Antonio da Brescia

**Credit:** Warburg Institute

**21.**

Albrecht Dürer, *Cristo al limbo*, 1510, *Grande Passione*.

**Credit:** Warburg Institute

**22.**

Albrecht Dürer, *Cristo al limbo*, 1512, *Passione* incisa su rame

**Credit:**

**23.**

*Cristo al limbo*, formella del candelabro in bronzo di Andrea Riccio nella basilica del Santo a Padova (1507-1515)

**Credit:** Alinari

**24.**

*Cristo al limbo*, Bordeaux, cathédrale Saint-André, dettaglio del coro vecchio, 1530-1534

**Credit:** Warburg Institute

**25.**

Giovanni da Modena, *Croce brachiale*, Foto Poppi, Bologna 1890 ca.

**Credit:** Warburg Institute

**26.**

Vincenzo da Padova, *Croce vivente*, incisione, 1580 ca.

**Credit:** (The Warburg Institute)

**27.**

Lucas Cranach, *Resurrezione di Cristo e discesa al limbo*, tavola centrale del trittico dipinto per la cattedrale di Halle, poi trasportato nella chiesa dei Santi Pietro e Alessandro di Aschaffenburg, ora Museum Aschaffenburg

**Credit:** Arthothek

**28.**

Workshop of Hans Mielich, German, 1516-1573, *Christ in Limbo*, ca. 1550/1575

**Credit:** Washington National Gallery

**29.**

Giovanni da Lomazzo, *Discesa al limbo*, 1530-1555, monastero delle benedettine di San Vincenzo a Milano, affresco.

**Credit:** Warburg Institute

**30.**

Anonimo (Gregorio Tedesco), *Madonna con Bambino in trono tra san Sebastiano e san Rocco; la Madonna resuscita un bambino alla presenza dei genitori e dell'eremita fra' Matteo orante*,

gonfalone del santuario della Madonna delle Grondici, Panicale (Perugia)

**Credit:** Fototeca Zeri

**31.**

Federico Frezzi, *Il Quadriregio*, Firenze, Piero Pacini, 1508, illustrazione al capitolo quarto

**Credit:** Warburg Institute

**32.**

Jacopo Bellini, *Cristo al limbo*, disegno, album Musée du Louvre

**Credit:** Warburg Institute

**33.**

Enguerrand Quarton, *Incoronazione della Vergine*, 1453-1454, Musée municipal de Villeneuve-lès-Avignon.

**Credit:** Wikicommons

**34.**

Particolare della *Incoronazione della Vergine*

**Credit:** Wikicommons

**35.**

Giorgio Canavesio, *Giudizio universale*, 1492, La Brigue, Notre-Dame de Fontaines

**Credit:** Wikicommons

**36.**

Fernando Yañez de la Almedina (ca. 1475-1536), *Retablo de almas*, Colección Juan March (Palma de Mallorca)

**Credit:** Warburg Institute

**37.**

Giovan Bernardino Azzolino, *Anima nel limbo, anima in purgatorio, anima dannata, anima beata*, cera, inizio del XVII secolo, Roma, Galleria nazionale d'arte moderna e contemporanea (Museo Mario Praz)

**Credit:** Roma, Galleria Nazionale d'Arte Moderna e Contemporanea (Museo Mario Praz). Su concessione del Ministero dei Beni e delle Attività culturali e del Turismo

[da D. Sanguineti, *La ceroplastica a Genova in età barocca: fortuna e funzioni*, in *Sortilegi di cera. La ceroplastica tra arte e*

scienza, a cura di F. Simonetti, Sagep, Genova 2012, pp. 8-19, a p. 13]

### 38.

*Cristo al limbo*, xilografia, frontespizio del *Contrasto del Nostro Signore Idio con el Demonio infernale al Limbo*, [s.l.a. & n.t.], British Library, C. 20.

**Credit:** British Library

### 39-40.

Sinistra: *Putti che giocano a boxe*, fronte di un sarcofago romano. Roma, Musei Vaticani, [da H.W. Janson, *Donatello and the Antique*]; destra: Donatello e studio, *Putti danzanti*, per il pulpito esterno della cattedrale di Prato, 1428-1438

**Credit:** Warburg Institute; Wikicommons

### 41.

*Putto danzante*, fonte battesimale, Siena, battistero di San Giovanni

**Credit:** Wikicommons

### 42.

Donatello (attr. Planiscig), *Putto danzante*, legato al progetto del fonte battesimale di Siena, 1428-1438. Firenze, Museo nazionale del Bargello

**Credit:** Warburg Institute

### 43-44.

Agostino di Duccio, *Rilievi con giochi di putti alati* per la cappella dei Giochi infantili. Rimini, Tempio Malatestiano

**Credit:** Warburg Institute

### 45.

Sopra: Frammenti di un'*Incoronazione della Vergine*, un tempo sopra la *Pala Carondelet*. Stuttgart, Staatsgalerie –; sotto: Fra' Bartolomeo e M. Albertinelli, *Pala Carondelet*, 1511-1512. Besançon Cathedral, cappella di St-Ferjeux

**Credit:** Warburg Institute

### 46.

Collaboratore di Michelangelo, forse Piero d'Argenta, *Tondo con la Vergine e il Bambino, con san Giovanni Battista*, tardi anni



1490, tavola (diam. 66 cm). Vienna, Gemäldegalerie der Akademie der bildenden Künste, inv. n. 1134

**Credit:** Warburg Institute

**47.**

Raffaello, *Scuola d'Atene*, affresco. Palazzi Vaticani, sala della Segnatura.

**Credit:** Wikicommons

**48.**

Raffaello, *Il Parnaso*, affresco. Palazzi Vaticani, Sala della Segnatura.

**Credit:** Wikicommons

**49.**

*Lignum vitae* con le immagini dei sette sacramenti, in *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii v. Pont. Max iussu editus*, Venezia, Aldo, 1575, tav. p. 142

**Credit:** Warburg Institute

**50.**

Lorenzo Pezzi, Girolamo Porro, *Vinea domini*, in *La vigna del signore nella quale si dichiarano i santissimi sacramenti, et si descrivono il paradiso, il limbo, il purgatorio et l'inferno. Del R.D. Lorenzo Pezzi da Cologna, scritta da lui in lingua italiana, et ampliata dalla sua latina. Con le figure in rame del vecchio, et del nuovo testamento*, appresso Girolamo Porro, in Venezia 1589

**Credit:** Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

**51.**

Gaudenzio Ferrari, *Cristo al limbo*. Chiesa della Madonna delle Grazie, Varallo Sesia, Piemonte

**Credit:** Warburg Institute

**52.**

Andrea Previtali, *Cristo al limbo*, Gallerie dell'Accademia

**Credit:** Alinari

**53.**

Artista di area vicentina, *San Rocco con Cristo al limbo e il Calvario*, Accademia Carrara

**Credit:** Accademia Carrara

**54.**

Dettaglio Beccafumi

**Credit:** Wikicommons

**55.**

Agnolo Bronzino, *Cristo al limbo con ritratti di contemporanei*, 1532, Firenze, chiesa di Santa Croce

**Credit:** Warburg Institute

**56.**

Alessandro Allori, *Cristo al limbo*. Galleria Colonna

**Credit:** Warburg Institute

**57.**

La cosiddetta "ultima versione" dell'*Atlante Mnemosyne* allestito da Aby Warburg (1929)

**Credit:** Warburg Institute

**58.**

Alessandro Allori, *Cristo appare alla Vergine con i giusti redenti dal limbo*, 1588. Firenze, Chiesa di San Marco

**Credit:** Warburg Institute

**58.**

Jacopo Robusti detto Tintoretto, *Discesa di Cristo al limbo*, 1568 ca. Venezia, chiesa di San Cassiano

**Credit:** Kunsthistorisches Institut in Florenze, Phototek

**60.**

Alonso Cano, *Cristo al limbo*, olio su tela, 1655 ca. Los Angeles County Museum of Art

**Credit:** Warburg Institute

**61.**

*I cerchi dell'Inferno*, xilografia, in Girolamo Benivieni, *Dialogo di Antonio Manetti [...] circa al sito, forma et misura dello Inferno di Dante Alighieri*, Florence [1506?], sig. Giir

**Credit:** Warburg Institute

**62.**

*Figura di tutte le sfere*, in Giuseppe Rosaccio, *Teatro del cielo e della terra*, 1591

**Credit:** foto autrice (p. 536)

**63.**

*Discesa di Cristo agli inferi*, in *Evangelicae historiae imagines*, ed. Anversa, 1596, unita a [Nadal, Jerónimo], *Adnotationes et meditationes in Evangelia*, Anversa, 1595, tav. 131, CIII

**Credit:** Biblioteca nazionale centrale, Firenze

**64.**

*Inferno quadripartito*, illustrazione al testo di Angelo Elli, *Specchio spirituale del principio, et fine della vita humana*, prima del 1598

**Credit:** foto autore

**65.**

A. Rusca, *De inferno et statu daemonum ante muundi exitum liri quinque*, Milano 1621

**Credit:** foto autrice



## *Credit sedicesimo*

### **p. 1**

#### **I.**

*Speculum humanae salvationis*, Italia, XIV secolo, Paris, Bibl. Arsenal, 593, f. 22

**Credit:** Bibliothèque nationale de France

#### **II.**

*Inferno quadripartito* con bambino bendato, *Speculum Humanae Salvationis*, terzo quarto del Quattrocento. Bibliothèque municipale de Marseille, ms. 89, f. 28v

**Credit:** Bibliothèque municipale de Marseille, per gentile concessione

#### **III.**

*Inferno quadripartito*, i bambini si distinguono per il fatto di essere rappresentati in fasce, *Speculum* belga illustrato per l'abbazia di Notre-Dame de Mons nel 1461. Bibliothèque municipale de Lyon, ms 245, f. 147v

**Credit:** Bibliothèque municipale de Lyon, per gentile concessione

### **p. 2**

#### **IV.**

*Armeseelenaltar* di Sigmund Graner, Regensburg, Historisches Museum, tavola, 124 x 188 cm, donata nel 1488 dalla vedova Elisabeth Graner

**Credit:** Altrofoto archive

#### **V.**

*Cristo al limbo* (con demoni che rinserrano alcune anime),

formella del cereo della cattedrale di Sant'Erasmo di Gaeta, 1340-1350

**Credit:** foto autrice

## VI.

Oxford Bodleian Library MS Rawl. D 939, *An English Calendar*, section 5 recto, 205J 6

**Credit:** Bodleian Library Oxford

## p. 3

## VII.

Maestro della Madonna Straus (attribuzione F. Zeri), *Cristo al limbo*, XV secolo, Praga, Národní galerie.

**Credit:** Národní galerie (su CD)

## VIII.

Simone dei Crocifissi, *Il sogno della vergine*, 1365-1380, National Gallery, London, prestito dalla Society of Antiquaries of London

**Credit:** Bridgeman Images

## p. 4

## IX.

Francesco da Barberino, *Officiolo*, 1304-1309, c. 69r. Milano, Collezione privata

**Credit:** per gentile concessione

## X.

Dante Alighieri, *Commedia* con commento latino, British Library, Egerton 943, c. 100.

**Credit:** British Library

## XI.

*Limbo dei bambini*, miniatura, "Guido da Pisa, *Commento all'Inferno*, Bibliothèque et archives du château de Chantilly, ms. 597, c. 51r"

**Credit:** Bibliothèque et archives du château de Chantilly, per gentile concessione

## p. 5

## XII.

*Limbo dei bambini*, miniatura, *Codex Altonensis*, Hamburg, Christianeum, canto IV, c. 11v

**Credit:** Warburg Institute

### XIII.

*Codex Altonensis, Spiriti magni (nobile castello)*, miniatura in *ibid.*, c. 12r

**Credit:** Wikicommons

### XIV.

Giovanni Stradano, illustrazioni alla Commedia, *Nobile castello* (Biblioteca medicea laurenziana, Mediceo Palatino 75, c. 12, *Limbo, cerchio primo*)

**Credit:** Biblioteca Medicea Laurenziana, per gentile concessione

### p. 6

### XV.

Andrea Mantegna, *Cristo al limbo*, 1490-1500, già The Barbara Piasecka Johnson Collection, seconda versione

**Credit:** Warburg Institute

### XVI.

Da Andrea Mantegna, disegno della sola figura di Cristo, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin, Kupferstichkabinett

**Credit:** BPK

### p. 7

### XVII.

Benvenuto di Giovanni, *Cristo al limbo*, da una serie di 5 scene della Passione, Washington, National Gallery of Art, Kress Coll. 1949

**Credit:** NGA

### XVIII.

Benvenuto Tisi (il Garofalo), *Allegoria della Croce (Croce vivente)*, affresco dipinto per la parete del refettorio del convento degli agostiniani di Ferrara, 1523. Pinacoteca nazionale di Ferrara

**Credit:** Alinari

**p. 8**  
**XIX.**

Hans Fries, *Allegoria della Croce (Croce vivente)*, 1505-1507 o 1520 ca. Musée d'art et d'histoire, Fribourg (Svizzera)

**Credit:** Musée d'art et d'histoire, Fribourg

**p. 9**  
**XX.**

Lorenzo Vecchietta, *Discesa al limbo*, ospedale di Santa Maria della Scala, parete della sacrestia vecchia, affresco, metà XV sec.

**Credit:** foto autrice

**XXI.**

Jacopo Bellini/Giovanni Bellini, *Cristo al limbo*, 1459-1460 ca., predella della pala d'altare già per la cappella Gattamelata nella basilica del Santo a Padova, ora al Museo civico di Padova

**Credit:** Alinari

**p. 10**  
**XXII.**

Matteo e Tomaso Biazaci, *Giudizio universale* (con il limbo dei bambini), 1483, chiesa suburbana di San Bernardino ad Albenga

**Credit:** San Bernardino, Albenga

**XXIII.**

*Limbo dei bambini*, dettaglio dell'affresco con il *Giudizio universale*, 1483, santuario di Montegrazie

**Credit:** Allemandi

**XXIV.**

*Limbo dei bambini*, Triora, oratorio extramurario di San Bernardino, *Giudizio universale* (con il limbo dei bambini), affreschi a partire dal 1466

**Credit:** foto autrice

**p. 11**  
**XXV.**

"*Artés Master*" (Valencia), *Retablo de almas*, 1512 ca., Museo de arte de São Paulo (Brazil)



**Credit:** Museo de arte de São Paulo, per gentile concessione

**p. 12**  
**XXVI.**

*Retablo de almas*, tavola, Museu nacional d'art de Catalunya (1550 ca.)

**Credit:** Museu nacional d'art de Catalunya, per gentile concessione

**p. 13**  
**XXVII.**

Michelangelo Buonarroti, *Tondo con la Vergine e il Bambino, san Giuseppe, san Giovannino e giovani nudi* ('Tondo Doni'), tavola, diam. 72 cm., Firenze, Galleria degli Uffizi

**Credit:** Antonio Quattrone, per gentile concessione

**XXVIII.**

Luca Signorelli, *Vergine con bambino e quattro giovani seminudi, con due profeti e San Giovannino nella grisaille* (Madonna Medici). Firenze, Galleria degli Uffizi

**Credit:** Antonio Quattrone, per gentile concessione

**p. 14**  
**XIX.**

Jean Bellegambe, *Concezione e santificazione di Maria nel grembo di sant'Anna*, 1526 ca., Douai, Certosa

**Credit:** Douai, Musée de la Chartreuse; Photo: Hugo Maertens. Per gentile concessione

**XXX.**

Lucas Cranach d.Ä, *Cristo benedice i bambini*, Hamburg, Hamburger Kunsthalle, 1538, Bildmaß 82,5 x 121 cm

**Credit:** Elke Walford; Foto Scala, Firenze/bpk, Bildagentur fuer; Kunst, Kultur und Geschichte, Berlin

**XXXI.**

Lucas Cranach e bottega, *Legge e grazia*, ca. 1535-1540. Klassik Stiftung Weimar, Museums DE\_KSW\_G12a FR (1978)

**Credit:** Klassik Stiftung Weimar

**p. 15****XXXII.**

Sebastiano del Piombo, *Cristo al Limbo*, 1516. Madrid, Museo del Prado

**Credit:** Alinari (verificare con Bianca)

**XXXIII.**

Paul Cézanne, *Cristo al Limbo*, 1867 ca., Paris, Musée d'Orsay

**Credit:** Photo RMN-Grand Palais (Musée d'Orsay) / Hervé Lewandowski

**XXXIV.**

Hubert Cailleau, *L'Enfer e Le limbe des Pères*, in *Le teatre ou hourdement pourtraict come il estoit quant fut iouee le Mystere de la Passion nostre de Jesus Christ*, Valenciennes 1547 (miniatura per la messa in scena di una Passione, Bibliothèque nationale de France, ms. 12536)

**Credit:** Bibliothèque nationale de France

**p. 16****XXXV.**

Domenico Beccafumi, *Cristo al limbo*, 1530-1535. Siena, Galleria di Belle Arti

**Credit:** Alinari

**XXXVI.**

*The den of Abraham*, graffito di prigioniero inglese, Palermo, palazzo Chiaramonte ("Steri").

**Credit:** per gentile concessione dell'Università di Palermo

## Indice

- 9 Introduzione  
*La fine del limbo*
- 21 Parte prima  
*Discesa agli inferi*
- 25 Premessa  
*Immagini, teologia, antropologia storica*
- 35 1. Due inferni o il limbo dei patriarchi  
*L'orlo di una veste, 35; Agostino e l'inferno più basso, 37; Il dibattito sulla discesa agli inferi, 38; Il Vangelo di Nicodemo, 39; Il "seno di Abramo", 40; "Quasi in ora et in limbo inferni", 43; Limbus inferni, 44*
- 47 2. Limbus puerorum?  
*Perpetua e Dinocrate, 47, I morti anzitempo, il battesimo e la sepoltura, 48; Gv. 3, 5 contro Gv. 14, 2, 51; Ambivalenza di Agostino, 53; Disagio sistematico, 54; Fuoco metaforico, 55; Carentia visionis, 56; Lebbra ed eliminatio, 57; Due limbi, quattro inferni, 60; Speculum humanae salvationis, 61; La grotta del limbo, 65; Il limbo e la Madonna, 72*
- 76 3. Dante e il limbo dei pagani  
*"Foco ch'emisperio di tenebre vincia", 76; Gli occhiali danteschi, 78; Il limbo di cui parla Dante, 79; Due ordini di obiezioni, 80; Egerton 943, 81; Guido da Pisa, 82; Una delle prime immagini del limbo dei bambini, 83; Boccaccio, 84; Nuovi abitanti, 85; "The gap between nature and grace", 86; Il destino dei pagani, 87; Ben-*

*venuto da Imola e gli "spiriti magni", 88; "In limine primo", 89; Virgilio e il limbo, 91*

#### 94 4. Definizioni dottrinali romane tra centro e periferie (1234-1439)

*Storia dogmatica, 95; 1234: tipologia ed effetti del battesimo, 97; 1254 e 1274: l'aldilà romano e le Chiese orientali, 99; 1321 e 1340-1341: il limbo spiegato agli armeni, 100; 1336: la visione beatifica è immediata, 103; 1439: pene purgatorie e altre pene, 104; "Pluralismo dottrinale" o impasse?, 105*

#### 107 Parte seconda

*Il limbo nel Rinascimento*

#### 111 Premessa

*Pluralità di linguaggi*

#### 1151. La *historia* del limbo

*Il limbo nelle rappresentazioni sacre, 115; Tradizione iconografica e innovazioni pittoriche, 119; Andrea Mantegna: invenzioni anticheggianti, 123; Albrecht Dürer, 131; Limbo e allegorie della redenzione, 132; Croci animate: il limbo in un'immagine antigiudaica, 133; I Santi Innocenti e i bambini non battezzati, 138*

#### 1422. Incertezze sul battesimo e riscritture umanistiche

*Tempi del battesimo, 142; L'inizio del ricorso al miracolo della resurrezione, 146; Limbo e innocenza dopo Dante, 148; Due poeti domenicani. Pagani e bambini secondo Federico Frezzi, 151; Limbo e infanticidio secondo Alessandro Sardi, 154; Umanisti e teologi intorno al 1450: Giannozzo Manetti rilegge Pietro Lombardo, 156; L'inferno quadruplice di Paolo Cortesi, 159*

#### 1613. Le immagini del limbo dei bambini

*Osservazioni preliminari, 161; Discesa al limbo con bambini, 164; I Bellini e san Bernardino, 165; Enguerrand Quarton e il sud della Francia, 167; Tra Liguria e Francia, 170; "Isti sunt pueri virgines": i fratelli Biazaci, 172; La regione di Valencia e il Maestrazgo, 174; Iconografia e geografia, 176*

#### 1784. *Apud se manent*: un mondo a parte

*Emozioni nel limbo, 178; "Ma io vi darò in libertà dopo il iudicio il mundo, nel quale vi potrete dar bon tempo", 182; Antonino Pierozzi, 184; Beatitudine naturale, 186; Putti e spiritelli, 194;*

*Agostino di Duccio e la cappella dei giochi dei bambini nel Tempio Malatestiano*, 200; *Ferry Carondelet e i pittori del convento di San Marco*, 205; *Michelangelo: i nudi nel limbo*, 213; *La Madonna Medici e il tema del limbo a Firenze*, 222

## 2265. Oltretomba pagano

*Sovrapposizioni*, 226; *Lux e lumen: Marsilio Ficino*, 227; *Antiche corti, antichi uomini: da Machiavelli a Sabba da Castiglione*, 228; *La Scuola di Atene*, 232; *Figure liminali*, 235; *Nuovi pagani*, 236

## 239Parte terza

*Dalla Riforma al Settecento*

## 2431. Limiti della fede, limiti della chiesa

*Tipologia*, 243; *Le preghiere dei genitori*, 244; *La fede dei genitori e il battesimo "in voto"*, 246; *Peccato originale e filologia*, 251; *"Semicristiani"*, 254; *Riforma, battesimo e aldilà*, 256; *In Francia*, 260; *Lutero e la discesa agli inferi*, 262; *Caetano al Concilio di Trento*, 264; *La porta della fede*, 272; *Inf. IV, 36: filologia e ideologia*, 273

## 2782. Limiti figurativi e nuove invenzioni

*Il Cinquecento italiano e spagnolo*, 278; *Cappelle private e ritratti nel limbo*, 284; *Discesa e ascesa: Alessandro Allori, Dante e Michelangelo*, 287; *Cristo al limbo e rappresentazione del nudo*, 292; *Discesa al limbo, carceri e ospedali*, 294; *Teologia e geologia*, 296

## 3013. Miracoli e controversie

*Limbo, sepolture e miracoli*, 301; *Età di controversie*, 304; *"Nihil est respondendum": limbo e Sant'Uffizio*, 306; *Una favola pelagiana?*, 314

## 317Epilogo

*L'ordine soprannaturale e l'impossibilità del limbo*

*La speranza che esclude?*, 317; *Il miracolo di Paolo VI (2014)*, 320

Ringraziamenti

Note

Bibliografia delle fonti e delle opere citate

Indice dei nomi

Fonti delle illustrazioni e diritti